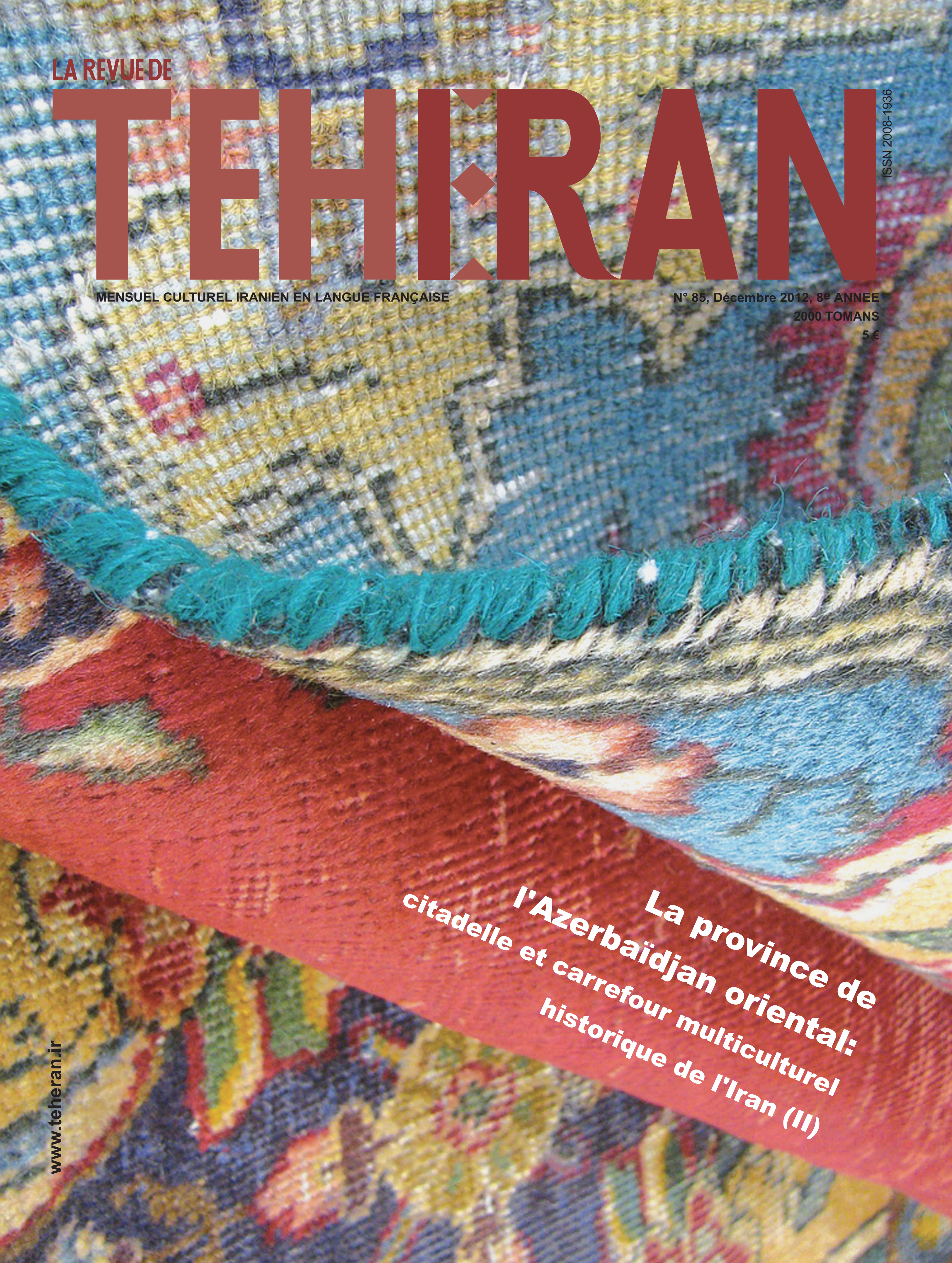
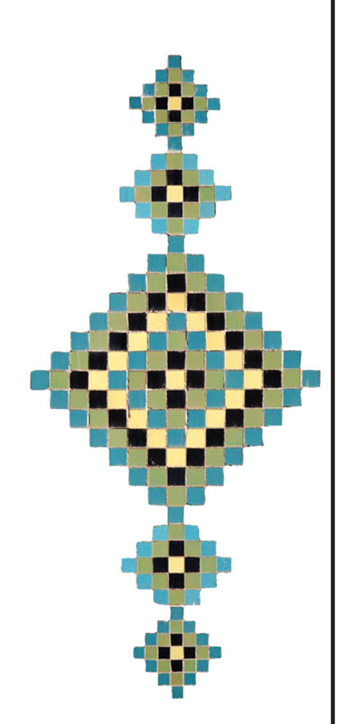


LA REVUE DE
TEHERAN
ISSN 2008-1936
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE
N° 85, Décembre 2012, 8e ANNEE
2000 TOMANS
5 €
La province de
l'Azerbaïdjan oriental:
citadelle et carrefour multiculturel
historique de l'Iran (II)
www.teheran.ir



Recto de la couverture:
***Authentique tapis ancien de Tabriz:***
***l'Azerbaïdjan oriental est un important centre de tissage de fins tapis persans.***

*La Revue de Téhéran*

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

**Direction**
Mohammad-Javad Mohammadi

**Rédaction en chef**
Amélie Neuve-Eglise (Razavi-Far)

**Secrétariat de rédaction**
Arefeh Hedjazi

**Rédaction**
Djamileh Zia
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi
Gilles Lanneau

**Graphisme et mise en page**
Monireh Borhani

**Correspondants en France**
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

**Correction**
Béatrice Tréhard

**Site Internet**
Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap



www.teheran.ir




LA REVUE DE
TEHERAN

Premier mensuel iranien
en langue française
N° 85 - Azar 1391
Décembre 2012
Huitième année
Prix 2000 Tomans
5 €







# Sommaire

# Présentation de quelques attractions touristiques et historiques de la province de l'Azerbaïdjan oriental

Arefeh Hedjâzi

La province de l'Azerbaïdjan oriental, située au nord-ouest de l'Iran, entre les deux «oreilles de chat» qui marquent le nord-ouest iranien, est une région notable à bien des égards. Témoin depuis l'Antiquité et même avant, de la civilisation humaine, cette région, qui a vécu de grandes heures de gloire – comme la Révolution constitutionnelle, qui y démarra -, ainsi que de terribles heures de terreur – les immenses et innommables massacres commis par les Mongols notamment, où des villes entières furent vidées de leurs habitants -, n'a jamais perdu son dynamisme proprement plurimillénaire. Située aux portes de l'Iran, au croisement de l'Asie et de l'Europe, plaque tournante de la Route de la Soie, région où s'est faite et défaite l'Histoire iranienne, elle est encore aujourd'hui l'un des pôles économiques et scientifiques de l'Iran et ses spécificités culturelles et géographiques en font un lieu d'une grande richesse. Nous nous proposons dans cet article de présenter et parfois juste de citer les principaux lieux historiques et géographiques, à voir de cette province.

**Le département d'Azarshahr**

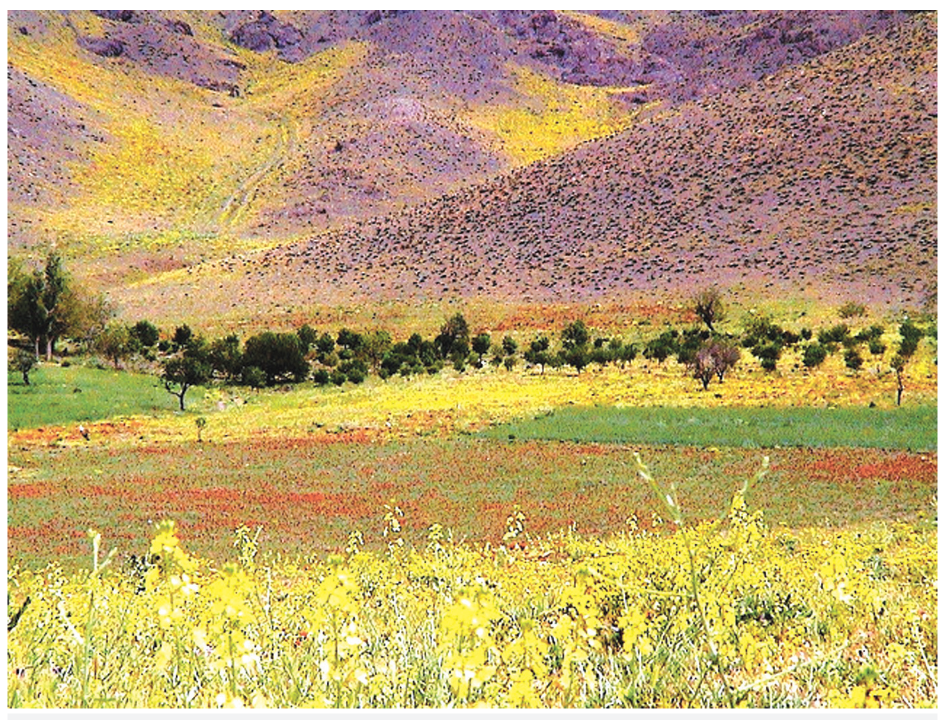
Autrefois nommée Dehkhâreghân, la ville d'Azarshahr, chef-lieu du département du même nom, est située à 50 km au sud-ouest de Tabriz. Avec une altitude moyenne de 1340 m, ce département s'étend sur le versant nord-ouest du massif du Sahand occidental et de la plaine du lac d'Oroumieh.

**Les attractions touristiques du département:**

- La source de Tchâhârsou: cette source jaillit dans le quartier Setou Abâd d'Azarshahr. Les installations de la source datent de l'époque safavide et le bâtiment l'entourant a un toit voûté soutenu par huit colonnes en bois. La forme de la voûte qui protège la source est visiblement héritée de l'architecture ottomane.
- Le cimetière de Pir Jeyrân: ainsi baptisé du nom de soufi Khâjeh Youssef Dehkhâreghâni ou Pir-e Jeyrân ou Bâbâ Heyrân, soufi du XIVe siècle, dont le tombeau, situé au centre du cimetière, a été rénové au XVIIe siècle.
- La mosquée Tchâhârsou de Setvâbâd: remarquable pour les dix-huit colonnes qui la soutiennent, elle date de l'époque safavide, bien que le bâtiment actuel soit le résultat de plusieurs rénovations ou même reconstructions au fil des siècles.

**Le département d'Oskou**

Le département d'Oskou, au chef-lieu du même nom, est l'un des plus proches départements de la préfecture de Tabriz, à 30 km. Ce département est majoritairement formé de collines volcaniques, donc de terres fertiles. Historiquement, le département d'Oskou est considéré par les historiens et archéologues comme l'antique Oshkâyâ. D'après les



▲ *Village d'Alvânagh, Azarshahr*

documents assyriens, Oshkâyâ était une ville protégée par une imposante citadelle située à l'est du lac d'Oroumieh et les pentes du mont Sahand. Le nom d'Oshkâyâ est également cité dans la tablette d'Argishti Ier dans sa chronique de la conquête de la région de Khorkhor en l'an 777 av. J.-C. D'après les tablettes assyriennes, lors de l'attaque des Assyriens contre Urartu, la citadelle d'Oshkâyâ, forteresse défensive frontalière d'Urartu, se serait rendue aux Assyriens sans résistance et elle aurait été brûlée avec les villages alentours par ces derniers. Après cette mention antique, Oshkâyâ n'est plus citée jusqu'à la période islamique où l'historien persan Hamdollâh Mostowfi (1281-1348) mentionne Oskou comme l'une des importantes bourgades riveraines du Bâvil. A l'époque de Nâder Shâh Afshâr également (1736-1747), Oskou était prospère.

Le célèbre village troglodyte de Kandovân appartient également à ce département, à 18 km au sud de la ville d'Oskou.

**Le département d'Ahar**

Le département d'Ahar avoisine les départements de Kaleybar au nord, Varzaghân à l'ouest, Haris au sud et



▲ *Allées d'Oskou en automne; photo: Hâmed Haghdoust*

Meshkin Shahr, de la province d'Ardebil, à l'est. Ce département est montagneux et comporte le massif du Gharedâgh dont les monts donnent un relief fort au département. On peut notamment citer la montagne historique de Hasht Sar, qui culmine à 2536 mètres.

Durant les premiers siècles de l'ère islamique, Ahar était une bourgade prospère située sur les chemins de commerce de la région. Aux XIIIe et XIVe siècles, Ahar a également été brièvement la capitale des rois Pishtakin. A l'époque safavide, la ville d'Ahar attira l'attention et la protection directe des Safavides, en raison en particulier du tombeau de Sheikh Shahâbeddin Mohammad Ahari, poète et grand mystique du XIIIe siècle.

Le département d'Ahar est habité par l'homme depuis très longtemps. Les tablettes assyriennes en font foi. De nombreux monuments antiques, vieux de plusieurs millénaires, parsèment la région. On peut notamment citer le bas-relief urartien taillé dans les falaises de la montagne Kouh-Zâghi, au nord du village de Saghin Del. De plus, de nombreux vestiges de citadelles datant en particulier de l'ère sassanide sont à visiter. Durant les premiers siècles de l'ère islamique, Ahar était une bourgade prospère située sur les chemins de commerce de la région. Aux XIIIe et XIVe siècles, Ahar a également été brièvement la capitale des rois Pishtakin. A l'époque safavide, la ville d'Ahar attira l'attention et la protection directe des Safavides, en raison en particulier du tombeau de Sheikh Shahâbeddin Mohammad Ahari, poète et grand mystique du XIIIe siècle. Plus tard, cette ville fut le lieu de résidence des seigneurs du Ghare Dâgh. Durant les guerres russo-iraniennes du XIXe siècle, la ville servit de base au quartier-général du prince héritier 'Abbâs Mirzâ, qui commandait les forces iraniennes. En septembre 1941, elle fut bombardée par les Soviétiques.



▲ *Mosquée d'Ahar*

**Les attractions touristiques du département:**

- Le mausolée du poète mystique du XIIIe siècle, Shahâbeddin Ahari: ce mausolée a été bâti sur ordre du roi safavide 'Abbâs le Grand, mais certaines parties du bâtiment sont plus anciennes et datent de la période ilkhânide. Ce tombeau couvrant deux hectares comprend un ancien *khâneghâh,* une mosquée, un superbe et vaste iwân très haut, plusieurs minarets et des *ghorfeh* (petites chambrettes pour les novices). Ce complexe abrite aujourd'hui le musée du soufisme persan.

- La mosquée d'Ahar: cette mosquée offre un superbe exemple de l'architecture seldjoukide (XIe-XIIe siècles), mêlée à des éléments du style architectural des



▲ *Mausolée du poète mystique du XIIIe siècle, Shahâbeddin Ahari*

Atâbaks d'Azerbaïdjan. Elle comprend notamment 21 dômes, des plafonds voûtés de briques et des colonnes très épaisses caractéristiques de la période.

- Le bazar couvert d'Ahar: ce bazar couvert, en briques, construit sur l'ordre des seigneurs d'Arasbârân (XIXe siècle) a été rénové durant la dernière décennie et englobe sept bazars. Le hammam historique de ce bazar a été détruit et il n'en reste aujourd'hui que des vestiges. Les murs et les plafonds du bazar comprennent également des décorations en craie, rares dans les bazars. Durant le tremblement de terre d'août 2012, ce bazar a été détruit à 40%, mais il a été annoncé que les dommages avaient été réparés.

- Les caravansérails *'abbâssi* ou de l'époque safavide: plusieurs d'entre eux parsèment les routes du département d'Ahar. Certains ont été rénovés.

- La citadelle de Poshtou, perchée sur le mont Hasht Sar, à 50 km au nord-est de la ville d'Ahar. Entre autres particularités, cette citadelle arsacide, utilisée sans interruption jusqu'à la période sassanide et plus tard par le rebelle Bâbak, ne comporte qu'une seule entrée, difficile d'accès en raison de sa situation géographique.

### Le département de Bostân Abâd

Chef-lieu du département du même nom, la ville de Bostân Abâd est située à 45 km à l'est de Tabriz. Ce département



▲ *Citadelle de Poshtou*



▲ *Lagon Ghourigol*

est enclos au nord par Haris, au sud par Hashtroud, à l'ouest par Tabriz, à l'est par Sarâb et Myâneh et au sud ouest par Marâgheh. L'altitude moyenne y est de 1740 mètres et le mont Sahand y culmine à 3772 mètres, troisième haute montagne de la province après celui de Sabalân

La ville de Bostân Abâd est en réalité l'antique et prestigieuse ville d'Oujân, dont aucune trace n'est cependant restée. Le nom de Bostân Abâd, cité dans les textes antiques, disparaît jusqu'au XIIe siècle, où cette ville est désignée comme la capitale estivale des Ilkhanides.

(4800 mètres) et Ararat. Le climat de ce département est montagneux, froid (avec un record de -38 °C) et sec, en particulier au sud. Au nord se profile le massif du Bozghoush, à l'ouest le massif Morodâgh. Parmi les autres monts et gorges de ces montagnes, on peut citer le mont Shebli, culminant à 1654 mètres, où se trouve la gorge de Shebli, le mont Alti (2560 mètres), le mont Byouk Dâgh (2960 mètres), le Ghabâgh Dâgh (2904 mètres), le Dârouneh Dâgh, et la fameuse montagne Heydar Bâbâ, géologiquement peu imposante, mais immensément célébrée par le poète Shahryâr.

La ville de Bostân Abâd est en réalité l'antique et prestigieuse ville d'Oujân, dont aucune trace n'est cependant restée. Le nom de Bostân Abâd, cité dans les textes antiques, disparaît jusqu'au XIIe siècle, où cette ville est désignée comme la capitale estivale des Ilkhanides. Visiblement, même à l'époque antique, la région était bien peuplée en raison de la clémence des températures estivales. Plus tard, elle a été une étape de la Route de la Soie. Visiblement, son renouveau date, d'après l'historien du XIIIe siècle, Hamdollâh Mostowfi (date exacte citée

plus haut), de l'attention qu'y porta le roi ilkhânide Ghâzân Khân qui l'agrandit et l'entoura de murs défensifs, en la surnommant la «capitale de l'islam». Nous ignorons où et comment le nom de la région est devenu Bostân Abâd (Le verger épanoui), mais le sens demeure clair: le nom de Bostân Abâd rend hommage à la beauté de ce département vert et montagneux.

**Attractions touristiques du département**:

- Les sources minérales et thermales: les vallées de la région s'ouvrent généralement sur des failles tectoniques, d'où les sources thermales ou minérales, sulfatées et gazeuses, à fort débit, et nourries par l'activité de la montagne volcanique de Sahand.
- Le lagon Ghourigol: aucune rivière n'approvisionne ce lagon d'eau douce, dont les réserves proviennent de la fonte des neiges et des précipitations. De nombreuses espèces d'oiseaux migrateurs y font escale.

### Le département de Bonâb

Ce département est situé dans le sud ouest de la province de l'Azerbaïdjan oriental. Il a été autrefois une escale essentielle sur les routes de commerce, nationales ou internationales, d'où sa prospérité. De plus, sa situation à la croisée de l'Azerbaïdjan, du Kurdistan et de Kermânshâh en a fait une station sur les routes de pèlerinages des lieux saints chiites en Irak. Ce département est moyennement montagneux, traversé par les massifs Ghare Ghoshoun au sud et Ghare Dâghi au nord, culminant respectivement à 1600 et à 2250 mètres, massifs sans monts notables et remarquables surtout par leurs pentes douces et habitables.

D'après les documents historiques, l'ancienneté de la ville de Bonâb, chef-lieu du département, remonte à six mille ans environ, et la région a vraisemblablement été choisie par les tribus aryennes pour ses conditions d'habitation attrayantes. Les fouilles archéologiques corroborent l'hypothèse selon laquelle Bonâb serait la ville antique de Shiz. De plus, les excavations et les découvertes faites sur les 93 collines historiques du département, ainsi que les traces d'habitation découvertes dans les grottes de la région (notamment des bas-reliefs rupestres) montrent une vie humaine préhistorique dans la région. Malheureusement, la violence et la destruction totale par les Mongols –

D'après les documents historiques, l'ancienneté de la ville de Bonâb, chef-lieu du département, remonte à six mille ans environ, et la région a vraisemblablement été choisie par les tribus aryennes pour ses conditions d'habitation attrayantes. Les fouilles archéologiques corroborent l'hypothèse selon laquelle Bonâb serait la ville antique de Shiz.



▲ *Le kabâb, fameuse spécialité de la ville de Bonâb*

piqués de la résistance des habitants - de toutes les villes et villages de la région au XIIIe siècle rend impossible toute recherche sur l'architecture et l'art de la région postérieurs à cette attaque sanguinaire. Ceci dit, la ville connut un grand renouveau à l'époque des Safavides, qui lui redonnèrent un beau lustre, en y faisant construire notamment une vingtaine de superbes mosquées, plusieurs hammams et plus d'une quarantaine de caravansérails de séjour ou de commerce. Il faut cependant préciser qu'avant les Safavides - en réalité peu de décennies après l'attaque mongole -, la ville avait déjà été remarquablement reconstruite.

Jolfâ est un département historiquement très riche, qui fut notamment le siège des douze mythiques villes d'Esfandiâr nommées d'après les douze *izad* iraniens, dont l'une est aujourd'hui à Nakhchevan. On estime que les habitants de la région étaient autrefois des adorateurs de sapins et que de nombreuses cérémonies étaient dédiées à cet arbre.



▲ *Hammam de Kordasht*

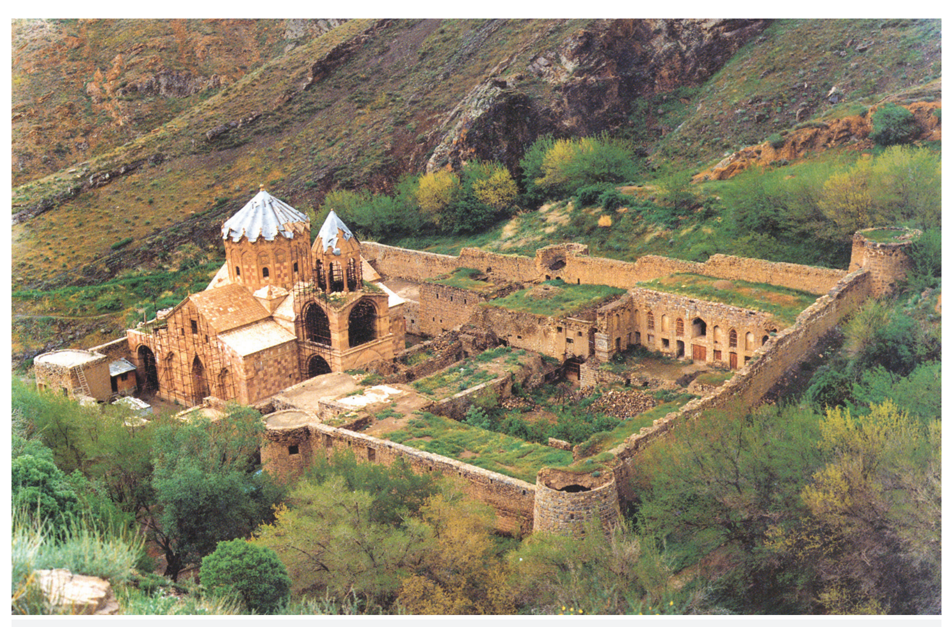
**Attractions touristiques du département:**

- La grande mosquée de Gazâvosht: contemporaine de l'autre belle mosquée de Mehrâbâd, elle date du début de l'ère safavide (XVIIe siècle). Cette mosquée a été construite sur l'une des collines préhistoriques de la ville, comportant des bas-reliefs rupestres, préservés à l'intérieur du bâtiment.

**Le département de Jolfâ**

Ce département se présente comme une mince bande frontalière située directement sous la frontière avec les républiques d'Azerbaïdjan et d'Arménie. À l'est, il est bordé par le département de Kaleybar et à l'ouest par la province de l'Azerbaïdjan de l'ouest. Les départements de Marand, Arasbârân et Ahar sont au sud. C'est un département historiquement très riche, qui fut notamment le siège des douze mythiques villes d'Esfandiâr nommées d'après les douze *izad* iraniens, dont l'une est aujourd'hui à Nakhchevan. On estime que les habitants de la région étaient autrefois des adorateurs de sapins et que de nombreuses cérémonies étaient dédiées à cet arbre. Après l'apparition du christianisme et le développement de l'influence de l'Empire romain d'Orient dans le Caucase, cette religion s'y développa également, avec notamment la construction de nombreuses églises. Ainsi, Jolfâ a également été un siège du christianisme en Iran, et entre 1625-1629, à l'époque safavide, des milliers d'artisans chrétiens de Jolfâ furent déplacés à Ispahan pour mettre leur art au service des rois safavides. D'après les historiens, le nom de Jolfâ remonte au Ve siècle av. J.-C., où la région se nommait Joulâ.

**Les attractions touristiques du département:**



▲ *Monastère de Saint-Stéphane*

- Le hammâm historique de Jolfâ: exactement semblable dans son architecture au hammam de Kordasht, ce hammam date des débuts de la période qâdjâre (XIXe siècle). Parmi d'autres monuments de cette époque, on peut citer le pittoresque bureau de poste, la glacière Bouzkhânâ et les Deux ponts.

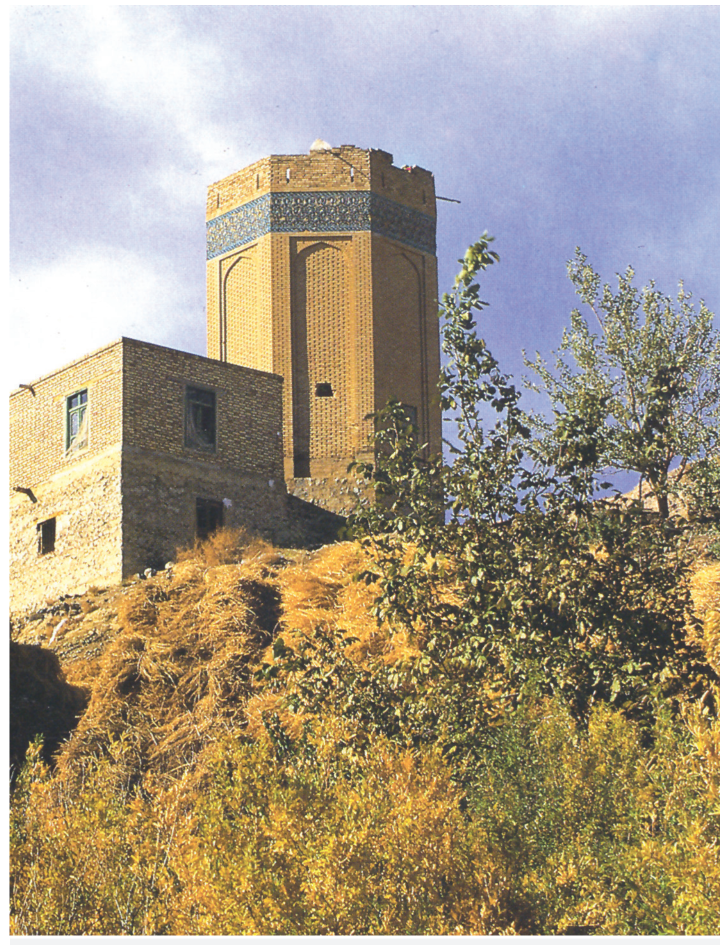
- Le monastère de Saint-Stéphane: situé à 26 km à l'ouest de la ville de Jolfâ, près du village de Ghezel Vânk (Monastère rouge), cette église du XIIIe siècle a été plusieurs fois rénovée, notamment de façon importante durant l'ère safavide. Les décorations et ornements de cette église et sa coupole superbe à 16 angles en font un joyau architectural.

- Le Pont Ziâ-ol-Malek Nakhjavâni: ce pont historique bâti sur l'Araxe entre l'Iran et l'Arménie est remarquable tant de par sa beauté que par sa résistance aux turbulences du temps. Ce pont comprenait aussi un grand caravansérail dont le plafond s'est effondré, mais dont il reste de beaux vestiges. Le caravansérail, bâti directement à même le roc, était traversé par une petite rivière, confluent de l'Araxe. Ce pont mesure 18,5 mètres de large du côté iranien, avec des pierres de soutènement d'une demi-tonne.

- La cascade d'Assiâb kharâbeh (cascade du Moulin détruit): cet endroit offre l'un des plus beaux paysages de la province. Située à 27 km de Hâdi Shahr et à 5 km de la frontière irano-



▲ *Cascade d'Assiâb kharâbeh (cascade du Moulin détruit)*



▲ *Imâmzâdeh Sho'ayb Douzâl*

azerbaïdjanaise, la cascade prend sa source dans la montagne Kiâmaki, une des hautes montagnes de l'ouest d'Arasbârân. La fraîcheur de ce site pittoresque en fait une halte privilégiée pour tous les voyageurs en été.

> Le village d'Oshtabin est remarquable de par sa beauté, ses paysages et sa situation stratégique au bord de l'Araxe, mais aussi de par sa dimension historique et ses maisons de l'époque safavide, généralement décorées avec des ornements d'époque.

- L'Imâmzâdeh Sho'ayb Douzâl: situé sur une montagne surplombant l'Araxe et la frontière irano-azerbaïdjanaise, le bâtiment de cet Imâmzâdeh (descendant d'Imâm) du XIVe siècle date de l'ère ilkhanide. Le bâtiment est en réalité une tour octogonale en briques placée sur une puissante fondation en pierres, au plafond angulaire et voûté. Cette tour comprend également un dôme double. Un tunnel relie le tombeau à la vieille mosquée du village de Douzâl et la tombe de l'Imâmzâdeh est située dans ce qui était la glacière de la tour.

- Le village historique de Kordasht: ce village servit de quartier-général aux forces iraniennes sous le commandement du prince héritier 'Abbâs Mirzâ durant les guerres russo-iraniennes au XIXe siècle. La présence de tours de défense et de miradors montre l'importance stratégique de cet endroit durant cette période de conflits. De plus, étant donné que le village était majoritairement habité par des *khalif* (nom donné à un type spécifique de soufis), il a toujours bénéficié, en particulier durant l'ère safavide, de l'attention étatique, d'où la prospérité générale et le bon état de conservation des monuments historiques dans ce village. L'ensemble historique comprend le Grand Hammam, le Petit Hammam, le Palais, la mosquée Gharib, le Tribunal, la grande glacière, la citadelle de 'Abbâs Mirzâ et la caserne historique de Sâkhlou.

- Le village d'Oshtabin: ce village est remarquable de par sa beauté, ses paysages et sa situation stratégique au bord de l'Araxe, mais aussi de par sa dimension historique et ses maisons de l'époque safavide, généralement décorées avec des ornements d'époque.

- Le parc naturel protégé d'Arasbârân: ce parc naturel de 72 000 hectares est une réserve de biosphère de l'Unesco.

Parmi d'autres endroits à visiter de ce

département, on peut citer le caravansérail bien conservé de Khâjeh Nazar, la citadelle Jomhour, l'église Naneh Maryâm (Mère Marie), l'église Tchoubân, les cascades de Mâhârân, etc.

**Le département de Tchâvârimâgh**

Ce département avoisine à l'est Myâneh, au nord et à l'ouest Hashtroud et Marâgheh, et au sud les provinces de Zanjân et d'Azerbaidjân occidental. Région montagneuse, ce département bénéficie d'étés frais, mais les hivers y sont rudes et longs. La région comprend plusieurs montagnes, notamment le Dâghdâli (2918 mètres), l'Arbat Dâgh (2834 mètres), le Dâshbolâghi (2059 mètres) et la grande montagne de Gherkh Bolâgh qui est la frontière naturelle entre ce département et celui de Miândoâb.

**Attractions touristiques du département:**

- La forteresse de Gavour: l'époque à laquelle forteresse a été construite n'est pas connue, mais des poteries datant du IIe millénaire av. J.-C. y ont été retrouvées, ainsi que des traces d'habitation durant le dernier millénaire (période islamique). Cette forteresse est située à 47 km au sud-est du bourg de Ghareh Aghâj.
- Une autre citadelle du même type, construite au bord d'une falaise, est également à visiter à 39 km au nord est du bourg de Ghareh Aghâj.
- La forteresse de Zahhâk: cette forteresse antique était visiblement une forteresse défensive, l'épaisseur des murs et l'existence de plusieurs couches de murs défensifs autour tendent à le prouver. C'est d'autant plus certain que durant la période islamique, elle a servi aux Ismaéliens et à la secte des Assassins, qui l'ont fortifiée. Avec deux murs défensifs encore, la forteresse empêche l'accès aux deux falaises à pic qui l'entourent.
- Les tribus nomades de Tchâvârimâgh les tribus Shâhsavan, Gharedâgh, Gourkânlou, Heydarlou, Hâjalilou et Mowseli vivent également dans ce département.



▲ *Tribus nomades de la province d'Azerbaïdjan oriental*

**Le département de Sarâb**

Situé entre les deux massifs du Bozghoush au sud et les hauteurs du Sabalân au nord, ce département du sud-est de la province dispose donc d'un climat froid à tempéré. Cerné des trois côtés par les montagnes, le département se présente sous forme d'un creux ouvert uniquement vers l'ouest. Le nom de la ville est cité au Xe siècle dans le *Hodoud-ol-Alam* sous le titre de Sarâv ou Sarâre. Elle était située sur le trajet de la Route de la Soie et donc prospère. En l'an 22 de l'Hégire, les habitants se firent remarquer par une forte résistance contre les envahisseurs arabes et leur conversion fut plutôt forcée. Certains éléments font penser que le rebelle Bâbak Khorramdin était originaire de cette ville.

**Attractions touristiques du**

**département:**

- Le bas-relief urartien: proche du village de Girakh Gizlâr au nord-est de Sarâb, un complexe antique, comprenant notamment un bas-relief urartien rédigé en écriture cunéiforme, est l'une des attractions de la région. Une partie de la gravure ayant été détruite, les archéologues n'ont pu jusqu'à aujourd'hui traduire le texte gravé. Dans la partie nord de ce complexe antique, on trouve également une forteresse datant de la même période. Dans le bas-relief urartien de Neshtabân, il est écrit que le roi urartien Argishti Ier occupa sans coup férir 21 forteresses et plus de quarante villes de la région. Puis, détruisant les citadelles, il fit reconstruire de nouvelles forteresses à la place des anciennes. Les archéologues estiment que cette forteresse ainsi que le bas-relief appartiennent au règne de ce roi, même si le texte est trop endommagé pour être compris.

- Les «menhirs» de Feyrokh Ghizlâr: à environ 200 mètres du bas-relief de Neshtabân se dresse un ensemble de «menhirs», connu sous le nom des «Quarante filles» ou «Girakh Gizlâr». La légende locale veut que ces pierres soient en réalité quarante personnes qui ont dévié de la voie divine et ont été punies en devenant pierres. En réalité, le nombre de ces pierres dépasse les quarante et on en a compté 120. Certains de ces menhirs sont en parfait état, alors que d'autres ont été endommagés. Trois hypothèses ont été formulées pour expliquer la présence de ces menhirs dans cette région au fort poids religieux et mystique: 1) Les guerriers vainqueurs venaient sur ces lieux dresser un menhir en l'honneur de chaque victoire, au cours d'une cérémonie à signification religieuse. 2) Chaque ennemi tué était célébré avec un menhir. 3) Un temple très important se dressait à cet emplacement et ces menhirs représentaient les sacrifices humains faits dans ce temple. Cette troisième hypothèse est la plus valable.

- Le bas-relief antique de Râzligh: ce bas-relief a été gravé sur les flancs élevés de la montagne Zâghâlân, et y accéder demande une bonne connaissance de l'escalade. Il date de l'époque urartienne et contient les paroles du roi urartien Argishti.

- La grande mosquée de Sarâb: cette mosquée historique date du XVe siècle, mais les récentes fouilles ont montré que l'actuelle mosquée a été bâtie sur les vestiges d'une autre mosquée, beaucoup plus ancienne. La mosquée actuelle ne possède pas de minarets, mais un grand nombre de *shabestân* (une grande chapelle), une relativement petite cour intérieure, un *menbar* et trois *mehrâb.* 65 colonnes soutiennent le dôme et les murs voûtés. Le porche d'entrée est décoré d'une tablette à l'écriture *naskh,* dont le style est celui de l'époque mongole et du règne des rois locaux Agh Ghouyounlou, plus précisément le roi Abou Nasr Ouzoun Hassan Agh Ghouyounlou. La tablette porte la date de l'an 1470.


▲ *Bas-relief antique de Râzligh*

- La colline antique de Ghal'eh Jough: située à 5 km au nord de Sarâb, près de la montagne Zâghâlân, cette colline aux nombreux attraits antiques possédait une grande importance stratégique à l'époque urartienne, d'où le nombre de vestiges antiques qui y ont été retrouvés.

- Le dôme quadrangulaire sassanide d'Aghmion: cet ensemble est mitoyen de la colline de Ghal'eh Jough.

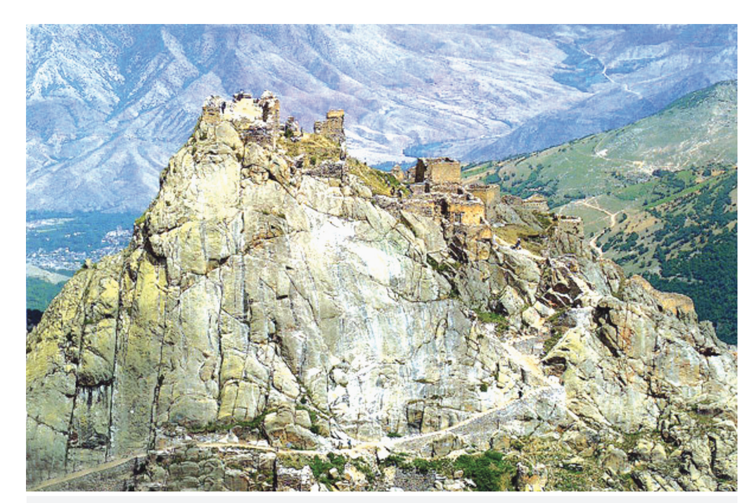
- Le tombeau moghol d'Esfastân: ce monument de briques situé à 6 km de Sarâb est un tombeau datant du XIIIe siècle.

**Le département de Kaleybar**

Ce département dont le chef-lieu, Kaleybar, est situé à 170 km de Tabriz, bénéficie de deux climats différents, d'un côté le climat montagneux et froid, créé par l'existence du massif de Gharedâgh, avec des pics à 3000 mètres, et de l'autre, le climat tempéré au nord du département, avoisinant l'Araxe, avec une altitude moyenne de 150 mètres.

**Attractions touristiques du département:**

- La citadelle de Bâbak: ce département est célèbre en Iran pour l'existence de la fameuse Citadelle de Bâbak, qui accueille chaque année des centaines de milliers de visiteurs. Cette citadelle est le plus important monument antique de la région. Forteresse de haute montagne, bâtie à plus de 3000 mètres sur les monts de la rude et dangereuse montagne de Mahjour, elle est difficilement accessible, bien que des chemins aient été aménagés pour y permettre l'accès. La forteresse est entourée de falaises à pic et d'abîmes garantissant des chutes sur plusieurs centaines de mètres. De nombreux rois et dynasties, mais aussi de nombreux rebelles, dont le plus célèbre est Bâbak Khorramdin, ont utilisé cette forteresse à des fins militaires et en ont marqué les légendes.



▲ *Citadelle de Bâbak*

- La forteresse de Peyghâm: cette citadelle est située à 10 km au sud de Kaleybar, près du village de Peyghâm. Egalement forteresse de montagne, elle est bâtie sur un pic surplombant des chutes sur les trois cotés. En contrebas, passe la rivière Kaleybar. Peu de vestiges demeurent des trésors de cette citadelle, les pilleurs étant passés, mais l'ensemble reste intéressant à visiter. Les archéologues estiment qu'il s'agit d'une forteresse de l'époque arsacide (250 av. J.-C. à 245). L'architecture de l'ensemble est similaire aux forteresses montagneuses de la région, notamment la citadelle de Bâbak ou celle d'Avârsin. Cette citadelle surplombait la ville de Kaleybar et

Le département de Kaleybar est célèbre en Iran pour l'existence de la fameuse Citadelle de Bâbak, qui accueille chaque année des centaines de milliers de visiteurs. Cette citadelle est le plus important monument antique de la région.

permettait le contrôle de toutes les routes qui y menaient et d'après son nom, c'est bien pour cette raison qu'elle avait été bâtie.

- Le palais Vineh: situé dans le village de Vineh, sur les bords de l'Araxe, ce palais étrange et mystérieux appartenait à un riche marchand arménien, Thomanianes, qui le fit construire durant l'ère qâdjâre. Ce palais est en pierre et de forme rectangulaire, sur deux étages. Son architecture rappelle l'église Saint-Stéphane de Jolfâ et il comprend notamment une grande chapelle. Ce bâtiment a été rénové en 1907.

- Les deux ponts de Khodâ Afarin: ces deux ponts sur l'Araxe dont l'un est toujours ouvert aux piétons, rejoignent l'Iran et ses voisins l'Arménie et l'Azerbaïdjan. Ils datent de la période préislamique et les locaux les nomment «Ponts de Cyrus». Les historiens médiévaux les ont cité pour avoir servi au déplacement des troupes arabes durant la conquête de l'Iran, mais aussi aux troupes de maints et maints rois, qui les ont également d'innombrables fois réparés. Parmi les rois qui ont utilisé ces deux ponts et les ont rénovés, on peut entre autres citer Oljaïtou, Khodâbandeh, Aghâ Mohammad Khân Qâdjâr ou Jalâleddin Malekshâh.



▲ *Tombeau de Bâyazid Bastâmi*

**Le département de Hashtroud**

Ce département est situé dans le sud de la province, et est entouré par trois massifs montagneux: le Bozghoush au nord-est, les monts volcaniques du Sahand au nord et le massif de Takht-e Soleymân au sud. La ville de Hashtroud, chef-lieu du département, est située dans une cuvette entourée par ces montagnes et l'altitude moyenne du département ne baisse qu'à l'est, dans la vallée du Ghezel Owzan. Son nom «Hashtroud» (Huit rivières) fait référence aux huit rivières qui le traversent. La source historique ancienne la plus valable concernant cette région est le *Târikh-e Tahrir-e Vosâf* qui désigne la région sous son nom actuel. Quant aux habitants eux-mêmes, ils précisent que le nom originel des lieux était «Sarkasan» et qu'il était le lieu d'exécution des jeunes dont les cerveaux étaient donnés à manger aux deux grands serpents que le roi mythologique Zahhâk portait sur ces épaules.

**Attractions touristiques du département:**

- La citadelle de Zahhâk ou citadelle de Fânâspâ: la citadelle de Zahhâk et le nombre et la variété des trésors historiques et archéologiques qu'elle comporte, fait de ce site archéologique l'un des plus importants de l'histoire iranienne. Située à 14 km au sud de la ville de Hashtroud, dans une nature agréable et montagneuse, où en contrebas coule la rivière d'argent, la tumultueuse Gharânghouchây, la mystérieuse citadelle est un lieu magique à ne pas manquer.

- La source de Pir-e Saghâ: cette source minérale étrange, située dans la montagne de Pir-e Saghâ, au sud ouest de la ville

de Hashtroud, à une altitude de 2000 mètres, offre une eau pure de montagne, mais uniquement quatre fois par jour à un débit de six litres par secondes, pour une heure. Au moment où la source commence à produire de l'eau, un bruit en sort qui rappelle celui du réacteur d'un avion. On ignore avec précision le fonctionnement de cette source, certains ingénieurs estimant que l'eau est en réalité pompée à l'intérieur par des gaz volcaniques dont la libération provoque la poussée de l'eau vers l'extérieur. Ce mystérieux fonctionnement de la source a donné naissance à des légendes folkloriques chez les habitants qui lui accordent un statut de quasi-sacralité.

- Le tombeau de Bâyazid Bastâmi: à 10 km à l'ouest de Hashtroud, dans un village nommé Aziz Kandi, se trouve le tombeau octogonal du grand soufi Bâyazid Bastâmi (804-870). L'architecture de ce tombeau est similaire à celle du Dôme rouge de Marâgheh et à la coupole des Alaviân à Hamedân.



▲ *Citadelle de Zahhâk ou citadelle de Fânâspâ*

**Le département de Haris**

Ce département où se dressent plusieurs montagnes est en réalité une région de piémont, aux hivers très froids et aux étés tempérés. Haris est l'une des régions les plus anciennement habitées de l'Azerbaïdjan oriental et le *vaghf* du Rob'e Rashidi (XIVe siècle) souligne l'importance que la ville de Haris avait à l'époque. Ceci prouve que Haris, grande bourgade active au XIIIe et XIVe, a bien décliné. Il reste aujourd'hui de nombreux monuments, de la période ilkhânide notamment, qui montrent l'importance de cette région durant cette ère. On peut notamment citer le tombeau de Sheykh Eshâgh (dans le village soufi de Khâneghâh-e Khânomroud), les cimetières de Minagh, Hyagh et Gavour, la mosquée de pierre de Jamâl Abâd, la mosquée Esnagh (XIVe siècle). Haris est également l'un des plus anciens centres de production de tapis en Iran et ses tapis Marz-e Boland ont une réputation mondiale.

**Attractions touristiques du département:**

- Les sources minérales de Haris: on



▲ *Cueillette de pommes dans les vergers de Haris*

peut notamment admirer la source Ann, la cascade Shirlân et sa superbe biosphère, la cascade Esmâ'il Kandi, la haute cascade Darband-e Gourâvân, les sources de la montagne Sâplâgh et la source Soughâlkhân.

- Shirân et Meynagh: ces deux villages historiques sont aujourd'hui lieux d'excavations mettant à jour des vestiges passés.

- Le tombeau de Sheykh Eshâgh: architecturalement, l'ensemble est très inspiré du style safavide, mais le bâtiment principal est plus ancien. Ce tombeau avoisine le vieux cimetière de Khâneghâh dont les pierres tombales, très bien conservées, donnent une idée exacte du type de gravures tombales existant aux XIVe et XVIe siècles.

**Le département de Varzaghân**

Varzaghân est une région montagneuse, aux hivers très froids et aux étés tempérés à chauds. Autrefois, ce département appartenait à la préfecture Ahar dont il a été séparé dans les années 80. En raison de sa situation géographique sur le massif de Gharedâgh, ce département bénéficie d'une nature superbe. On peut notamment citer le village de Golâkhor et sa belle cascade, la région de Tchitchakli, la superbe vallée de Sounegoun, les *sardsir* de Pir-e Saghâ, Khâvârânâ, le glacier saisonnier rocheux de Karvigh et la belle région du Haft-tcheshmeh (Sept sources).



▲ *Région de Joushin, Varzaghân*

**Attractions touristiques du département:**

- La région de Tchitchakli: située à 35 km au nord-ouest du chef-lieu du département est formée de plaines de montagne, la région de Tchitchakli est lieu de séjour des nomades du Gharedâgh durant l'été.

- La grande mosquée de Khârvânâ: cette ancienne mosquée du XIIe siècle a été bâtie sur ordre de la fille de Bâyandar Khân, gouverneur de Gharedâgh, durant son séjour dans le village de Dowzâl.

- La maison d'Amir Rashid: cette maison en pierre du village d'Oukhârâ, connue sous le nom de «Dâsh Emârat», est située à 12 km à l'ouest de Varzaghân. L'architecture de ce bâtiment est caractéristique des habitats traditionnels de la région, mais est également inspirée du style qâdjâr. Cette maison est représentative du mode de vie des habitants de la région durant les trois derniers siècles.

- Le bas-relief de Saghandal: le village de Saghandal, à 5 km de Varzaghân, possède un bas-relief comprenant une tablette écrite de l'époque urartienne rédigée en écriture cunéiforme sur les flancs de la montagne Zâghi.

- La forteresse de Joushin ou Joushoun: située à 26 km à l'ouest de la ville de Varzaghân et à 6 km du village de Joushin, cette citadelle de montagne est très difficile d'accès. Bâtie sur un pic, elle est entourée des trois côtés par des abîmes raides et le seul moyen d'y accéder est



▲ *Village d'Astmâl*

un chemin de randonnée très étroit qui ne laisse passer qu'une personne à la fois. C'est pourquoi les garnisons de cette citadelle étaient toujours très réduites en nombre. Parmi les spécificités de cette citadelle, on peut citer l'existence de nombreuses piscines creusées à même le roc dans l'enceinte. Autrefois, des feux étaient allumés dans cette citadelle, qui étaient vus depuis toutes les forteresses alentours sur des dizaines de kilomètres, et on se servait de ces feux pour déclarer la guerre ou l'armistice. Cette citadelle est très ancienne et date de l'époque mède (Ier millénaire av. J.-C.) et on y a retrouvé de nombreux objets datant de cette période. Durant l'invasion arabe, elle résista durablement. La citadelle a été régulièrement utilisée et on y retrouve de nombreuses traces de vie humaine, du Ier millénaire av. J.-C. Jusqu'au XIIIe siècle.

- L'Imâmzâdeh Seyyed Jalil Joushin: situé sur un mont juste au-dessous de la citadelle de Joushin, cet Imâmzâdeh ouvre le chemin à la belle région de Tchitchkoli et sert d'étape aux visiteurs de la forteresse.

- La tour Allâh Allâh ou la Coupole turquoise: Situé dans le cimetière historique du village de Kaboud Gonbad à Khârvânâ, cette tour est parfaitement ronde, avec un diamètre de 75,4 mètres.

> Le village plurimillénaire d'Astmâl a été l'un des bastions les plus importants des Mèdes durant l'époque antique (Ier millénaire av. J.-C.). De nombreux objets datant de la période mède y ont été retrouvés, cependant, aucune fouille poussée n'a encore été menée et la région est restée loin de toute recherche ou tourisme.

Bâtie sur deux étages, elle comprend notamment une glacière. Les coupoles se sont aujourd'hui effondrées. Ce bâtiment se remarque par la profusion des décorations en briques, répétant le nom divin, qui recouvrent la pierre. Ce type de monument date de la fin de la période ilkhânide et le début de la période

safavide. Le mélange des briques et des décorations turquoises a donné son nom au bâtiment: «La coupole turquoise».

- Le village d'Astmâl: ce village plurimillénaire a été l'un des bastions les plus importants des Mèdes durant l'époque antique (Ier millénaire av. J.-C.). De nombreux objets datant de la période mède y ont été retrouvés, cependant, aucune fouille poussée n'a encore été menée et la région est restée loin de toute recherche ou tourisme.

- Le village de Karingân: l'intérêt de ce village provient du fait qu'il est aujourd'hui le dernier village de toute la province, où l'on parle le tâti, l'une des anciennes langues iraniennes. Malheureusement, seule une trentaine de familles peuplent désormais ce village. L'endroit est inscrit au registre du Patrimoine national et plus de 55 collines et complexes antiques l'entourent.

**Le département de Myâneh**

Région froide, située dans les vallées basses du Ghezel Owzân, Myâneh possède un climat froid et sec, sauf au nord où se profilent les hauteurs du Bozghoush. La température moyenne annuelle de ce département est de 3 à 5 °C. Myâneh est citée pour la première fois dans les documents historiques quelques décennies avant J.-C., ces documents relatant des événements datant de l'an 720 av. J.-C. Cependant, la découverte de bas-reliefs et tablettes assyriens et urartiens, ainsi que d'objets antiques lors d'excavations et de fouilles fait remonter l'histoire de Myâneh à une période même postérieure à l'avènement des Mèdes dans la région. On a également retrouvé des poteries et des statues de périodes antiques plus récentes, comme la période sassanide. Les historiens médiévaux nommaient cette région «Myânj» (La frontière), car elle marquait la frontière entre les territoires mède et parthe. Ceci dit, la ville de Myâneh a été également nommée Garmroud, notamment durant les XIIIe et XIVe siècles, où ses deux noms sont toujours cités ensemble pour éviter la confusion.


▲ *Pont Dokhtar bâti sur la rivière Ghezel Owzan, Myâneh*

**Attractions touristiques du département:**

- La Mosquée de Pierre: cette mosquée de pierre, aux spécificités architecturales uniques, située à 29 km au nord-est de la ville de Myâneh, est l'un des sites historiques les plus importants de la province. Son architecture et les matériaux utilisés pour sa construction font l'étonnement des archéologues et elle est aussi marquée par le meilleur de l'architecture islamique, dont elle porte toute l'histoire dans sa forme. La façade de la mosquée est entièrement de pierres, décorées de tablettes et de fresques et gravées et calligraphiées somptueusement avec l'écriture *nasta'ligh*. A l'intérieur également, les colonnes, les murs, les *mehrâb* et les *shabestân* forcent l'admiration. L'intérieur de la mosquée est entièrement décoré avec raffinement de pierres rouges unies.

Cette mosquée comprend dix parties séparées. Le bâtiment principal est en pierre et ses *shabestân* (chapelles) ont été construits plus tard, en briques. Les avis divergent quant au mécène qui construisit cette mosquée. Pour certains, elle a été bâtie au XIIe siècle, pour d'autres, au XIVe siècle, sur ordre du roi ilkhânide Mohammad Khodâbandeh. Deux tablettes datées de 1607 et 1865 font état de deux séries d'importantes rénovations, l'une à l'époque du Safavide Shâh 'Abbâs, la deuxième à l'époque qâdjâre, sous le règne de Nâssereddin Shâh, au XIXe siècle.

- Le pont Dokhtar: ce pont du XIIe siècle, bâti sur la rivière Ghezel Owzan, dans la vallée orientale du Ghaflânkouh, à une vingtaine de kilomètres de la ville de Myâneh, est remarquable par la finesse de sa construction. Les piles sont en pierres, disposées de façon à fendre l'eau, et les palées en briques. Détail intéressant, des chambrettes ont été aménagés avec beaucoup de soin dans les piles. Le raffinement et la finesse de cet ouvrage, qui a vu passer de nombreux voyageurs, est toujours remarquable. Des décorations et des tablettes gravées en calligraphies *naskh, sols, nasta'ligh et koufi* ornent également le pont, donnant des détails sur son histoire, mais certaines ayant été détruites, on ignore la date exacte de sa construction.

- La citadelle Dokhtar ou Ghizghâlâssi: souvent citée par les historiens médiévaux comme repaire de brigands, cette citadelle est située à 2 km en surplomb du pont du même nom, sur un pic rocheux. Effectivement, et surtout durant le règne de Shâh 'Abbâs le Safavide, elle était le repaire des brigands de la région. Cette citadelle a été bâtie à l'époque achéménide, sous le règne et sur l'ordre du roi Artaxerxès Ier (-465 à -424).



▲ *Vigneoble de la ville de Malekân*

- La citadelle de Najafgholi Khân (Colline antique de Najafgholi Khân): cette vaste construction, dotée d'une petite citadelle a été bâtie au sud-est de Myâneh sur les bords de la rivière Shahrtchâ'i. Des maisons l'entourent au nord et au nord-est, alors qu'elle s'ouvre au sud et sud-ouest sur des cultures. Son aile nord-ouest monte vers les hauteurs du Ghaflânkouh. L'enceinte de la citadelle est très vaste et elle domine toues les terres autour. Bâtie de briques et de pierres avec des murs de quatre mètres d'épaisseur, la citadelle comprend une seule grande entrée et une seule sortie de secours, qui mène à des falaises. L'eau était fournie par des réservoirs où l'on emmagasinait l'eau de pluie. Il y a également plusieurs puits dans cette enceinte. La colline antique sur laquelle a été bâtie la citadelle et la petite agglomération est habitée depuis l'époque sassanide. L'ensemble est enregistré au Patrimoine national.

- Le caravansérail de Jamâlâbâd: ce caravansérail du XIVe siècle a durablement servi de lieu de halte aux voyageurs, dont plusieurs l'ont décrit,


▲ *Pol Dokhtar-e Joukh*

notamment le voyageur français Chardin, qui visita l'Iran à l'époque safavide. Décrit comme étant somptueux et remarquable, en particulier du fait de ses sept tours, ce caravansérail est aujourd'hui en ruines.

### Le département de Malekân

Ce département est à la frontière entre l'Azerbaïdjan oriental et occidental et le Kurdistân. La région est montagneuse et froide, bien qu'avec une forte pluviosité. On peut la diviser en deux, selon l'altitude moyenne: hautes altitudes (1800-2200 mètres), altitudes moyennes (1500-1800 mètres). L'histoire «récente» de Malekân remonte à deux siècles, où la région était nommée «Malek Kandi», mais l'homme y a un passé très ancien. Des vestiges d'habitations humaines datant du VIIIe millénaire av. J.-C. y ont été retrouvés, notamment dans la vallée de 'Abbâs Abâd et la région de Ghourijân. Il y a aussi un lac, dont les alentours ont gardé des traces de vie préhistorique, qui s'est asséché il y a une trentaine d'années. Ce lac rassemblait à l'époque antique les nomades.

**Attractions touristiques du département:**

- Pol Dokhtar-e Joukh: le seul monument historique de Jough toujours debout à ce jour et qui date de la période safavide est ce pont construit à 5 km du village-citadelle de Jough au-dessus de la rivière Mardagh. De l'autre côté du pont, il y a une colline antique aujourd'hui interdite au public par l'Organisation du Patrimoine qui y a programmé des fouilles archéologiques, mais malheureusement, et le pont et le site antique ont été plusieurs fois vandalisés et pillés.

- La source thermale Shoursou: cette source thermale a des vertus thérapeutiques prouvées, mais elle n'a pas été aménagée et son bassin très petit, ne permet pas à plus de trois personnes de s'y baigner. Cette source est située dans le village de Sheikholeslâm près de la rivière Mardagh.

- La citadelle de Bakhtak: cette citadelle, entourant la très petite ville de Leylân, est un monceau des gravats entourant toute la région. Ces tas de gravats sont en réalité les murs et les enceintes de la très grande citadelle de Bakhtak, qui a été détruite au fil des siècles par des tremblements de terre successifs. L'enceinte de la citadelle couvrait une superficie d'environ cent hectares. Du fait des ravages qu'elle a subis – il ne reste aucun mur debout -, et de l'absence d'études sérieuses, on ignore l'âge de cette citadelle. On sait simplement que Leylân était une étape importante sur la Route de Soie et que la citadelle circulaire la protégeait.

- Le pont en briques de Leylân Tchây (rivière de Leylân): ce pont très ancien avait originellement été bâti à l'époque arsacide, rénové ou reconstruit durant l'ère sassanide, puis une nouvelle fois refait à l'époque safavide. Restauré en 1993, il est l'un des monuments à visiter de la région.

### Le département de Marand

Le département de Marand est également montagneux avec des altitudes allant de 900 à plus de 3000 mètres. Historiquement, il est attesté que la région a eu une importance clé durant l'apogée de Chaldée et de l'Assyrie. Certains estiment que le nom «marand» serait un mot arménien signifiant «tombeau», car la région serait le lieu où fut enterré le prophète Noé. Les historiens antiques citaient Marand comme capitale de la satrapie sassanide d'Arrân. Cette position est renforcée par l'existence de plusieurs temples zoroastriens dans les alentours de la ville. De façon générale, la trace des Mèdes et des Sassanides est particulièrement soulignée dans ce département.

**Attractions touristiques du département:**

- La Grande mosquée de Marand: datant du XIIIe siècle, cette mosquée est remarquable par son architecture spécifique, et plus particulièrement par la finesse de sa construction et ses belles décorations.

- Le vieux caravansérail de Marand: contemporain de la mosquée, ce caravansérail est célèbre pour son luxe - certains pensant même qu'il était un château plutôt qu'un caravansérail. Il n'en reste néanmoins aujourd'hui que des vestiges abîmés. On dit qu'il avait été construit sur l'ordre du Moghol Holâghou, mais aucune preuve n'atteste cette affirmation.

### Le département de Marâgheh

Ce département est géographiquement divisé en deux parties: au nord, les altitudes rudes et au sud, la plaine douce. Ainsi, son climat est agréable et tempéré



▲ *Citadelle de Payâm, Marand; photo:Gholâmrezâ Ghâsemi*

à froid. Toute la région, en particulier le chef-lieu, Marâgheh, est célèbre pour le grand nombre de monuments et de vestiges historiques et antiques à visiter. Effectivement, dès l'époque des Mannéens (Xe siècle av. J.-C.) jusqu'à aujourd'hui, Marâgheh a été une région d'importance.

**Attractions touristiques du département:**

- Le dôme rouge (Gonbad-e Sorkh):



▲ *Dôme rouge (Gonbad-e Sorkh)*



▲ *Tour Ronde (Borj-e Modavvar)*



▲ *Gonbad-e Kaboud (Le dôme turquoise)*

datant du début de la période seldjoukide, cette tour portant un dôme ressemble à d'autres tours similaires et contemporaines. Sa tablette précise que sa construction a été achevée en l'an 1147. Les ornementations faites d'un mélange de céramiques, de briques et de gravures murales, ainsi que l'ajout de tablettes de briques ajoutent à l'intérêt historique un intérêt architectural, d'autant plus que cette tour annonce le style architectural azéri.

- La Tour Ronde (Borj-e Modavvar): construite en 1163, cette tour comprend deux étages et seule son entrée est ornée. Bien que loin d'être aussi somptueuse que le Gonbad-e Sorkh, cette tour est également marquée par un mélange des styles.

- Gonbad-e Kaboud (Le dôme turquoise): non loin de la Tour Ronde, une autre tour a été bâtie sur deux étages, sur le même modèle que la Tour Ronde, et qui est surplombée d'une belle coupole turquoise. A la différence de la Tour Ronde, elle est richement décorée et ses murs voûtés offrent un bel exemple du mélange des ornements de briques, de céramiques, de mosaïques et de pierres gravées. Elle comprend également une glacière souterraine.

- Gonbad-e Ghaffârrieh: bâti au nord de la ville de Marâgheh, ce monument est situé sur les bords de la rivière Sâfi Tchây et près du pont historique d'Holagu. Il date de l'époque ilkhânide et a été bâti sur ordre du roi Abou Saed entre 1324 et 1327.



▲ *Gonbad-e Ghaffârrieh*

- Le temple mithriaque du cimetière du village Varjouy: ce bâtiment a une architecture très similaire aux temples mithriaques en Grèce, Italie et Turquie. Après l'islam, ce monument a été utilisé à d'autres fins et décoré dans le style islamique. Sur le mur d'entrée de gauche, un serpent est gravé sur le mur, thème fréquent des monuments de l'époque arsacide. Ce temple est l'un des rares temples mithriaques d'Iran.

- Le mausolée d'Aghâlâr: datant de la période Zend, ce mausolée est représentatif de l'architecture de cette période. Plusieurs grands personnages de la région y ont été enterrés au fil des siècles.

- Le mausolée du poète Owhadi Marâghei: poète et mystique du XIVe siècle, Owhadi Marâghei est originaire de cette ville où il a été enterré. Ce mausolée est proche du musée ilkhânide.

- L'église de Houâns: seule église et monument qui reste témoin de la présence de chrétiens dans la région, elle a été bâtie à l'époque ilkhânide et montre la tolérance religieuse de cette période. Plus tard, des parties ont été ajoutées à cette église, qui a été plusieurs fois rénovée et ornée.

- L'observatoire de Marâgheh: en raison du grand épanouissement de l'astronomie et des sciences mathématiques dans les pays musulmans durant le Moyen-Age, on peut dire sans hésiter que cet observatoire était le plus moderne de son époque. Il est également le plus complet des observatoires d'avant l'invention des lentilles et il fallut trois siècles avant qu'un observatoire aussi moderne voit le jour en Occident. En plus de l'observatoire lui-même, la colline où il a été bâti est une colline antique où des traces de vie très anciennes ont été découvertes lors de fouilles.

Cet article n'a fait qu'évoquer quelques unes des nombreuses attractions touristiques de l'Azerbaïdjan oriental, au lecteur maintenant de laisser son imagination vivifier ces lieux où le passé rejoint le présent… ■



▲ *Mausolée du poète Owhadi Marâghei*



▲ *L'observatoire de Marâgheh*

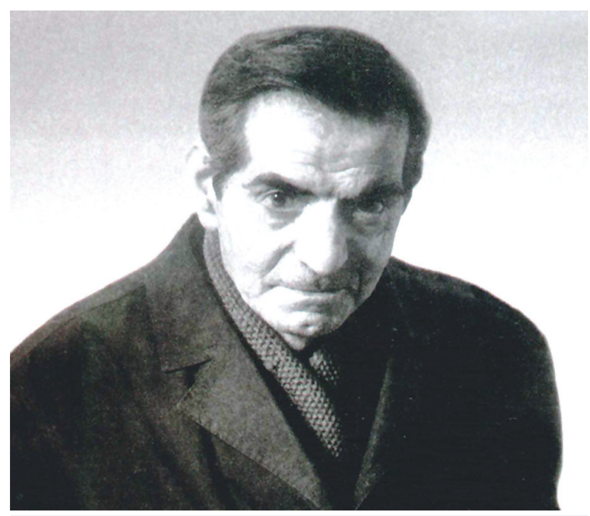
# Présentation de quelques personnalités de l'Azerbaïdjan oriental

Najma Tabâtabâ'i

Avec sa riche culture, son histoire politique et ses racines religieuses, l'Azerbaïdjan oriental a été le lieu de naissance et de formation de figures marquantes. Tabriz, la plus grande et la plus peuplée des villes de cette province, a toujours été témoin de la naissance d'importantes personnalités. Nous avons choisi de présenter les plus éminentes d'entre elles dans les domaines littéraire, artistique, religieux et culturel.

**Le roi des odes: Shahriyâr**

Mohammad Hossein Behjat Tabrizi, poète d'origine azérie, est né en 1906 à Tabriz d'un père avocat. Dans l'histoire de la poésie persane, aucun poète n'a connu un tel succès de son vivant. Les années de son enfance se déroulèrent durant les révolutions de Tabriz. Pour cette raison, il a vécu avec sa famille dans un village d'où il a gardé d'agréables souvenirs et des images de paysages merveilleux qu'il a ensuite mêlés à sa créativité poétique, donnant naissance à une poésie riche, simple, douce, attirante et innovante, utilisant des expressions familières, tout autant appréciée des masses que respectée par les élites. Il a commencé à composer des poèmes dès l'âge de sept ans.



▲ *Mohammad Hossein Behjat Tabrizi (Shahriyâr)*

Shahriâr a fait ses études primaires et une partie de ses études secondaires à Tabriz. Il les a ensuite poursuivies à l'école Dar-ol Fonoun, à Téhéran. Néanmoins, du fait de l'amour qu'il ressentait pour une jeune femme, il abandonna ses études de médecine alors qu'il était en dernière année pour séjourner au Khorâssân et commencer une carrière de poète. L'infidélité de la bien-aimée fit que l'Iran perdit sans doute un grand médecin pour gagner un poète légendaire. Les odes de ce passionné du *Divân* de Hâfez sont marquées par l'influence de celui-ci ainsi que de Saadi et d'Iraj. Même si ses poèmes ne sont pas dépourvus de nouveautés, les thèmes anciens et classiques en constituent le fondement. Il les publia sous le nom de plume de *Behjat,* qu'il abandonna pour *Shahriâr*, après avoir consulté le *Divân* de Hâfez, tombant sur ce mot qui signifie «roi» et «souverain». L'ensemble de ses vers dépassent sans doute dix mille. Il a toujours aimé l'Azerbaïdjan et l'a dépeint dans ses recueils ainsi que dans son travail majeur, *Heydar Bâbâ.*

Il passa ensuite de longues années à Tabriz puis retourna à Téhéran avec sa femme et ses enfants. Malade, il meurt en 1988 et est enterré au Mausolée des poètes (*maghbarat-ol-sho'arâ*), à Tabriz, selon son testament. Avec la mort de Shahriâr, la poésie

persane a non seulement perdu son plus remarquable représentant romantique, mais c'est également la voix d'un amoureux qui s'est éteinte; ses chefs-d'œuvre témoignant de l'un des plus grands talents poétiques du siècle dans le domaine de la littérature persane et azérie.



▲ *Le buste en bronze du maître miniaturiste Kamâleddin Behzâd à Tabriz. Œuvre du sculpteur Ja'far Najibi*

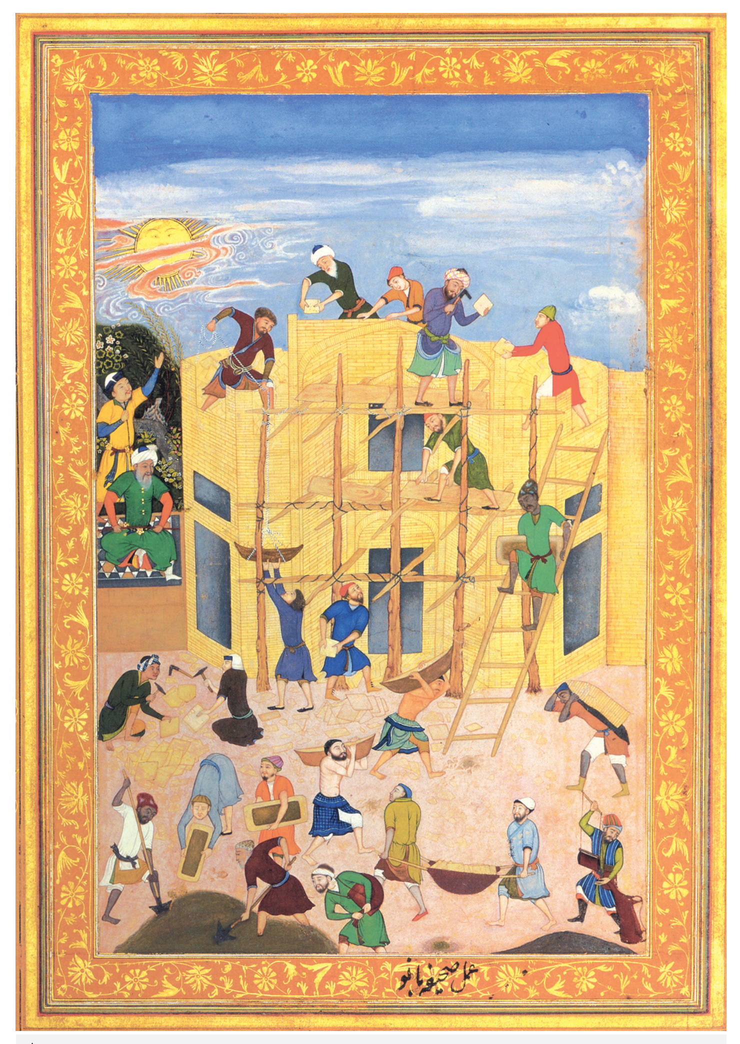
**Le maître de la miniature: Behzâd**

Kamâleddin Behzâd, miniaturiste du XVe siècle, est sans doute l'une des plus célèbres figures de la miniature, dont l'œuvre constitue le couronnement des traditions grandioses de cet art persan fin et délicat. Dans les siècles qui suivirent, chez les poètes et littéraires, son nom évoquait un artiste subtil à l'habileté unique. Les informations et les dates concernant les événements marquants de sa vie ne sont que partiellement fiables. D'après le témoignage des historiens et des personnes qui le fréquentaient comme Qâzi Ahmad, il est probablement né en 1450 à Herat (actuel Afghanistan). Comme le précise ce dernier, Behzâd, devenu orphelin, fut pris en charge par Mirak Naqqâsh (Mirak le peintre), directeur de l'atelier royal du Sultan timouride. En ce lieu où l'on accordait une grande importance et valeur à l'art, sous l'influence de Mirak, Behzâd manifesta un enthousiasme croissant pour la peinture, et devint bientôt un grand



▲ *Le Jardin* Do Kamâl *(Deux perfections) à Tabriz. Le nom de ce jardin provient du nom des deux Kamâl qui y sont enterrés: Kamâleddin Behzâd le maître miniaturiste et le poète Kamâleddin Massoud Khojandi*

maître miniaturiste dans une période bouleversée de l'Histoire de l'Iran - entre la décadence des Timourides et l'épanouissement des Safavides. Grâce à Mirak, il fut d'abord employé par le ministre Amir Alishir Navâï puis par le grand émir timouride, Sultan Hossein Bâyqarâ, à Herat, où il dirigea un atelier. Après la chute de ce dernier, il resta dans la ville désormais gouvernée par Mohammad Khân Sheybâni, et dessina même le portrait du nouveau sultan. Malgré son excellente réputation, suite à l'échec de Sheybâni, il quitta Herat pour entrer au service du premier roi des Safavides, Shâh Esmâ'il, à Tabriz. Celui-ci ressentait un profond attachement pour Behzâd, de telle sorte qu'on raconte qu'au retour de la bataille de Tchaldorân, il s'enquit d'abord de l'état de son peintre favori. Par la suite, Behzâd attira également l'attention du deuxième roi safavide, Tahmâsp. Durant le règne de la dynastie safavide, il fut nommé à la tête de l'atelier royal, le *Ketâb Khâneh*, où il dirigea l'ensemble des peintres, calligraphes et autres artistes.




▲ *Miniature de Behzâd,* Sahifeh Bânou, *1ère moitié du XVIIe siècle, Palais du Golestân*

Le style de Behzâd est un maillon qui relie les éléments «traditionnels» de l'art de l'ancien Khorâssân à l'école d'Ispahan et safavide. La cour d'Herat, qui était en réalité l'héritière des traditions de Samarkand, était également marquée par l'influence mongole. Mais le travail de Behzâd était loin de se limiter à une simple imitation, et grâce à sa créativité et son audace, il a pu renouveler les formes et les couleurs de cet art. Ses personnages et paysages sont marqués par un réalisme authentique et novateur. De nombreuses œuvres lui ont été attribuées, mais seulement quelques unes reflètent réellement son propre style, comme les illustrations du *Boustân* de Saadi ou le *Zafarnâmeh-ye Teymouri* (Le livre des victoires de Teymour), qui présente les images des victoires et batailles des Timourides.

Behzâd a quitté ce monde en 1535, sous le règne de Tahmâsp, et est enterré à Tabriz même, à côté du tombeau de Sheykh Kamâl Khojandi. Il a donné naissance à un style de miniature persane qui a continué d'influencer cet art après sa mort. Tout au long de sa vie professionnelle, il a formé de nombreux élèves devenus à leur tour d'éminents maîtres. Lié à ses mécènes, il refusait de signer ses œuvres par modestie, ou le

faisait discrètement sous le nom de «Al-abd Behzâd» (Le serviteur [de Dieu] Behzâd). De son vivant, il acquit une telle réputation qu'il fut surnommé "le second Mâni" (*Mâni-e sâni*), du nom du peintre et prophète légendaire de la Perse antique.

**Allâmeh Ja'fari, philosophe musulman et grand penseur:**

Avec plus d'un demi-siècle d'activités scientifiques et religieuses profuses dans le but d'analyser de nombreux aspects des questions liées à la religion et à la raison, Mohammad Taghi Ja'fari est l'auteur de plus de cent ouvrages précieux dans les domaines de la culture, de la science et de la théologie. Ce grand érudit est né en 1925 dans un quartier de Tabriz, Jamshid Abâd, qui fut rebaptisé Allâmeh Ja'fari en son honneur. Il effectua ses études primaires à Tabriz mais fut obligé d'abandonner l'école, faute d'argent. Mécontent de sa nouvelle condition, son père l'inscrivit à l'école Tâlebieh, pour l'engager dans les études religieuses. Étudiant le matin et travaillant le soir, il fit tout son possible pour gagner sa vie et continuer ses études. À l'âge de quinze ans, il quitta sa ville natale pour continuer sa formation à Téhéran, à l'école Marvi, chez des professeurs remarquables. Il partit ensuite à Qom pour devenir religieux. Un an après, il se rendit à Najaf, en Iraq, pour assister aux cours de philosophie, de gnose, de religion et de jurisprudence islamique (*fiqh*) à l'école Sadr. Il atteignit le niveau de l'*ijtihâd*[1] à 23 ans. Il vécut dix-sept ans à Najaf, et y enseigna la philosophie et la théologie. Il retourna en Iran en 1958 pour continuer sa carrière de professeur à l'école Marvi.

Pendant son séjour à Najaf, il étudia les livres venant d'Egypte, de Turquie ou du Liban et s'initia aux pensées orientales et occidentales. Il effectua notamment des études approfondies sur la pensée de Bertrand Russell, philosophe et logicien britannique. Il a même entretenu une correspondance avec lui qui a donné lieu à la publication d'un ouvrage.



▲ *Allâmeh Mohammad Taghi Ja'fari*

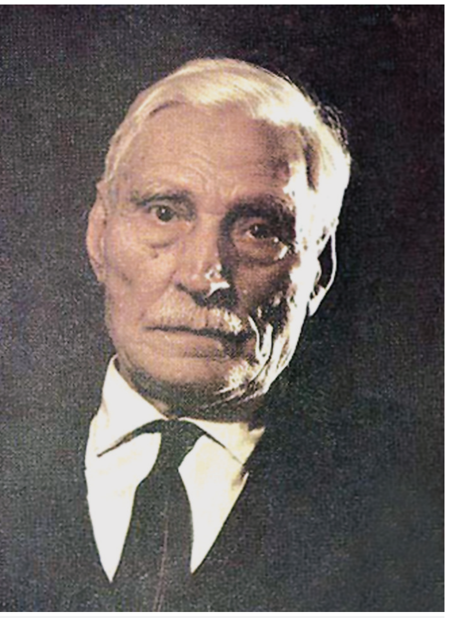
Il n'avait que 32 ans lorsqu'il publia le livre *Relation homme-monde*. Pour rédiger cet ouvrage, il se référa à près de 2500 livres dans les domaines scientifique et philosophique. Faisant preuve d'un intérêt marqué pour le *Masnavi* de Mowlânâ, il publia 15 volumes d'interprétations et de critiques à ce sujet. Il rédigea également d'autres ouvrages sur le *Nahj-al Balâqa* de l'Imam 'Ali, ainsi que sur les poètes Nezâmi et Khayyâm.

Allâmeh Ja'fari se distinguait de par sa mémoire exceptionnelle, qui lui permit de retenir plus de cent mille vers persans et arabes, dont il parsemait ses cours, ainsi que par l'ampleur de ses connaissances. Il s'intéressait à des domaines divers comme la psychologie, la sociologie, le droit, la physique théorique ainsi que d'autres sciences expérimentales. Il a passé sa vie à étudier le *fiqh*, la philosophie et les sciences humaines. Il éprouvait un grand intérêt

pour les littératures persane, arabe et occidentale - il accordait ainsi beaucoup d'attention à certains écrivains comme Shakespeare, Victor Hugo, Dostoïevski, Tolstoï, Balzac et Lamartine, dont il se servait dans ses discours. Il étudia en profondeur les œuvres de penseurs du monde entier et se référait sans cesse aux paroles de personnalités célèbres, analysant leurs aspects positifs et négatifs, comme celles de Machiavel, Nietzsche, Freud, Sartre, etc. Durant 24 ans, il participa à des réunions se déroulant une fois par semaine dans la demeure de Mahmoud Hessâbi avec des intellectuels qui y débattaient de questions religieuses, scientifiques et philosophiques. Sa modestie a également contribué à faire de lui un très grand homme n'étant pas toujours estimé à sa juste valeur. Il mourut d'un cancer du poumon, en 1998.

**Le briseur du silence des muets: Jabbâr Bâghtchebân**

Enseignant par excellence des enfants



▲ *Jabbâr Bâghtchebân*

d'Iran, Jabbâr Bâghtchebân a rendu un service immense à la culture du pays, la faisant progresser au travers de ses efforts inépuisables et de sa créativité incomparable, en consacrant cinquante ans de sa vie à l'éducation des enfants, en instaurant la première école pour sourd-muet et le premier jardin d'enfants en Iran. La publication du premier livre de jeunesse lui est également attribuée.

Mirzâ Jabbâr Asgarzâdeh est né en 1885 à Erevan (Arménie actuelle). Ses ancêtres étaient d'origine iranienne et il ressentait une vive fierté vis-à-vis de son identité persane. Il fut durement éduqué par son père et suivit ses premières études chez lui et à la madrasa. Son père ne croyait pas aux nouvelles écoles, étant donné Sheykh Ali Akbar, le maître de la madrasa, lui avait dit que l'œil et la langue de tout enfant qui verrait l'écriture russe et parlerait cette langue deviendraient impurs, et qu'il renoncerait finalement à sa religion. Pour cette raison, il dût abandonner l'école à l'âge de quinze ans pour travailler comme apprenti de son père à la pâtisserie. Les circonstances des dernières années de la Première Guerre mondiale l'obligèrent à quitter sa ville natale pour partir vers la patrie paternelle. Arrivant en Iran, il s'installa à Marand, à proximité de Tabriz.

Ses activités dans le domaine de la didactique commencèrent en 1919, alors qu'il enseignait à l'école primaire d'Ahmadieh à Marand. En 1923, sa première innovation surprit les habitants de Tabriz: Jabbâr inaugura le premier jardin d'enfants à Tabriz, idée encore étrangère et inconnue en Iran. Cet institut fut baptisé *Bâghtcheh Atfâl*, littéralement «le jardin des enfants ». Avec son génie et son audace, sans même avoir d'expérience ni un modèle particulier en tête, il mit en place des activités faisant intervenir du bricolage, des chants, des

histoires et des pièces de théâtre afin de créer des méthodes d'instruction pour enfants. Plus tard, de manière symbolique, Jabbâr Asgarzâdeh accorda le titre de *Bâghtchebân* (jardinier) à ses enseignants ainsi qu'à lui-même, en tant que jardiniers des vrais jeunes arbres de la société. Employant ensuite ce nom pour désigner sa profession, il changea également son nom de famille d'Asgarzâdeh en Bâghtchebân. Il réalisa ensuite l'un de ses précieux aboutissements: l'instauration de la première école pour sourds-muets, malgré de nombreux désaccords de la part du Ministère de la culture de l'époque. Il travailla pendant six mois avec quatre enfants sourds-muets, employant des méthodes qu'il inventait lui-même. Après cette période, il présenta un examen en public afin de montrer les progrès réalisés par ses élèves. Le résultat suscita de nombreux éloges. Bâghtchebân ouvrit également le premier jardin d'enfants à Shirâz. Par la suite, il inaugura la première école primaire de sourds-muets à Téhéran. Sur la base de sa vision de l'être humain, de l'importance de l'éducation et du rôle du professeur, il mit en place ses propres méthodes d'enseignement, affirmant que l'apprentissage des sourds-muets devait être basé sur la stimulation et l'amélioration de leurs capacités mentales. Bâghtchebân a rédigé le livre *Enseignement des sourds* pour apprendre à lire sur les lèvres, et le livre *Calcul* destiné à l'éducation de la mémoire des enfants. Il a également créé de nouveaux instruments pédagogiques en vue de faciliter l'apprentissage et la communication en général, dont certains demeurent utilisés de nos jours.



▲ *Djabbâr Bâghtchebân avec ses élèves sourds-muets, Téhéran, 1939*

Révolutionnant les méthodes d'éducation et brisant le silence des sourds-muets, Jabbâr Bâghtchebân a laissé un trésor inestimable aux générations suivantes. Il quitta ce monde en 1966.

De nombreuses autres personnalités ont marqué l'histoire, la culture, ainsi que le progrès scientifique et artistique de l'Azerbaïdjan et de l'Iran, parmi lesquelles Parvin E'tesâmi (poétesse), Sattâr Khân et Bâgher Khân (chefs révolutionnaires), Mohsen Hashtroudi (mathématicien), Allâmeh Amini, (philosophe), Mirzâ Fath Ali Âkhoundzâdeh (dramaturge), Kamâl Tabrizi (réalisateur du cinéma), etc. ■

1. Interprétation des textes religieux pour en déduire les principes du droit musulman.


**Bibliographie :**

-Mojtahedi, Mehdi, *Rejâl Azerbaïdjan dar asr-e mashroutiat* (Les personnalités d'Azerbaïdjan durant l'ère de la révolution constitutionnelle), éd. Zarrin, Téhéran, 608 p.

-'Alizâdeh, Jamshid, *Be hamin sâdegi va zibâyi: Yâdnâmeh-ye ostâd Mohammad Hossein Shahriâr* (Si simple et si beau: en mémoire du maître Mohammad Hossein Shahriâr), éd. Markaz, 1995 (1374), Téhéran, 717 p.

-Monzavi, Hossein, *Shahriâr shâ'er-e sheydâ'i va shivâ'i* (Shahriâr, ce poète de d'amour et d'éloquence), éd. Barg, 1993 (1372), Téhéran, 295 p.

-Nasri, Abdollah, *Takâpougar-e andisheh-hâ, zendegi, âsâr va andisheh-hâye ostâd Mohammad Taghi Ja'fari* (Infatigable chercheur des réflexions, vie, œuvres et réflexions du maître Mohammad Taghi Ja'fari), éd. Pajouheshgâh-e farhang va andisheh-ye eslâmi, 1999 (1378), Téhéran, 599 p.

-Âriân, Ghamar, *Kamâleddin Behzâd* (Kamâleddin Behzâd), éd. Hirmand, 2003 (1382), Téhéran, 95 p.

-Rajabi, Mohammad-Ali, *Behzâd dar golestân,* (Behzâd dans la roseraie), éd. Farhangestân-e Honar, 2003 (1382), Téhéran.

-Mohammadi, Fahimeh, *Ahvâl va didgâh-e Jabbâr Bâghtchebân,* (Etats et points de vue de Jabbâr Bâghtchebân), éd. Sâzman-e Amouzesh va parvaresh-e estesnâyi, 2001 (1380), Téhéran, 75 p.



▲ *Maison de Amir Nezâm, époque qâdjâre, musée de Tabriz*

# Pour satisfaire à une tentation de raconter

## *Récit d'un voyage à Tabriz*

Sepehr Yahyavi

Dans les hauts-fourneaux du cœur humain, les tentations ressemblent à des charbons de braise; un seul souffle extérieur suffira à les réchauffer. C'est ainsi que j'ai eu du mal à me délivrer de la tentation de relater un petit voyage brusquement décidé, que j'ai fait l'an dernier à Tabriz. Nous sommes presque tous à la recherche d'une occasion pour nous débarrasser de nos souvenirs du passé, étant donné que la voie de l'avenir passe par le lac de nos vieux vécus.

Oui, je cherchais depuis longtemps un prétexte pour me libérer des images récoltées d'une grande ville que je n'ai visité qu'en partie, et je l'ai trouvé grâce au sujet du présent cahier de *La Revue de Téhéran*. L'évènement en question remonte à début juin 2011, quand je fus informé qu'un examen d'entrée – un entretien - allait se dérouler à Tabriz le lendemain. C'était mon premier voyage à Tabriz et il reste jusqu'à présent le dernier. Jusqu'alors, j'avais fait des voyages à Zanjân et à Takht-e Soleymân (ce dernier situé entre Zanjân et Takâb, dans la province de l'Azerbaïdjan de l'Ouest), et à

Marâgheh, en compagnie de mon père.

Le voyage au rivage oriental du lac d'Oroumieh nous avait laissé de bons souvenirs, surtout avec la ville bien *urbanisée*, *civilisée* de Marâgheh, mais aussi avec les monuments et les sites historiques, dont une cave mithriaque située dans un village près de cette ville (le village Vardjovi, célèbre d'ailleurs pour ses mines de silice). Je chercherai une autre opportunité pour raconter les souvenirs et les expériences de ce voyage, mais cette fuite narrative suffirait à montrer la soif qui m'animait à l'idée de faire ce voyage au chef-lieu de l'Azerbaïdjan de l'Est.

Le soir du six juin, je pris un ticket, et j'embarquai dans le bus dit VIP (baptisé ainsi à cause de son luxe et confort relatifs par rapport à d'autres!), place Argentine, sans avoir la moindre idée de ce qui m'arriverait le jour suivant. A côté de moi était assis un jeune garçon de vingt ans, étudiant de théâtre dans une école supérieure à Tabriz. Les a priori qu'il m'a transférés sur l'esprit soi-disant *pan-azéri* des habitants de la ville révolutionnaire du nord-ouest iranien ne m'ont en rien inspiré de mauvais sentiments à propos de ce peuple. Après tout, j'allais seul dans une ville inconnue pour passer un test, et j'avais besoin de me garder des présages et des probabilités.

Le voyage au rivage oriental du lac d'Oroumieh nous avait laissé de bons souvenirs, surtout avec la ville bien *urbanisée*, *civilisée* de Marâgheh, mais aussi avec les monuments et les sites historiques, dont une cave mithriaque située dans un village près de cette ville.

Les dix heures prévues de voyage furent réduites à huit, et nous arrivâmes



▲ *Le Mausolée des poètes, Tabriz. On voit le buste du poète contemporain classique, Mohammad Hossein Shahryâr*



▲ *L'entrée du Musée de l'Azerbaïdjan à Tabriz*

au terminal de Tabriz avant le lever du soleil. Il faisait froid et je frissonnais. Je ne m'étais pas correctement habillé pour cette aube froide. Mon compagnon de voyage, dont je viens de parler et qui louait un appartement étudiant, m'invita à aller chez lui, mais je n'acceptai pas cette invitation par timidité, et tant pis! Je partis alors prendre une chambre à l'hôtel. Ainsi, je pris un taxi, et demandai au chauffeur de me conduire à la rue où se trouvaient la majorité des hôtels. Les hôteliers n'avaient apparemment pas de chambre.

J'errai durant deux heures dans la ville, avant de me rendre à l'Université de Tabriz pour passer l'épreuve. Le campus était grand et verdoyant; les bâtiments, vieux et administratifs. La Faculté des Lettres abritait le département de français. Comme certains documents administratifs faisaient défaut, je n'ai pu passer l'examen, et je décidai de réaliser mes rêves et de visiter certains lieux historiques et touristiques.

Le premier lieu que je visitai fut le musée de Tabriz - bâtiment construit sur deux étages, dont le sous-sol est consacré à l'exposition des sculptures d'un artiste originaire et habitant de cette ville. Ce qui me frappa surtout positivement, c'était la richesse et le contenu de ces sculptures, élaborées en grandes dimensions, abordant des sujets très intéressants. En général, les œuvres concernaient ou bien des thèmes de type universel, comme la guerre et la paix, ou bien traitaient de sujets plus particuliers, comme un prisonnier politique qui lutte contre le poids de sa solitude.

Ma première grande impression de cette ville fut plus richement nourrie après avoir visité le musée de la Révolution constitutionnelle, situé dans un tout autre

quartier, dans le vieux Tabriz du centre-ville où siège la partie la plus grande des lieux et des monuments. Le musée de la Constitution est, lui aussi, installé dans un immeuble de deux étages, vieux et rappelant une ville naguère révolutionnaire, actuellement vive et vivante.

De nombreux documents, photos, objets et autres témoignages ornent le musée, qui semble être un instrument de recherche incontournable pour tout chercheur se consacrant à cette période historique. Sur le trottoir situé devant le musée, un marchand ambulant vendait du thé et de petits amuse-gueule. Je bus un verre de thé pour me détendre et oublier la fatigue. Revenant dans le quartier où j'étais auparavant, et j'allai visiter l'hôtel de ville, avec sa célèbre et belle horloge (la Tour d'horloge de Tabriz).

Dans la même rue, mais à une distance assez éloignée se trouve le musée de Shahriâr, grand poète classique de l'Iran moderne, celui qui préféra rester dans la voie de la poésie classique, bien que le fondateur de la poésie iranienne moderne, Nimâ, ait espéré devenir l'un de ses disciples et successeurs. Cette vieille maison frappe le visiteur par sa simplicité d'apparence et sa sérénité. Shahriâr doit sa réputation surtout à ses ghazals, amoureux et passionnés, humanistes et éloquents.

Je ne réussis pas à visiter un autre musée dont les locaux servent également



▲ La Coupe du Monde*, par Ahad Hosseini, Musée de l'Azerbaïdjan, Tabriz*



▲ *Maison de Shahriâr transformée en musée, Tabriz*



▲ *Pierre scuptée en forme de serpent découverte à Jiroft, musée de Tabriz*



▲ *Plat en argent et doré de l'époque sassanide, musée de Tabriz*

de siège à la faculté d'architecture traditionnelle! Les étudiants étaient dans les salles, et les responsables me dirent de revenir dans trois heures. Je pris mon déjeuner dans une salle de cuisine, avant de tourner dans la ville et de visiter un autre musée situé dans une vieille maison. Je me reposai ensuite sur un lit *à l'iranienne* placé dans la cour de cette maison. On me regarda avec curiosité, mais je n'avais pas honte; après tout, j'étais hôte et voyageur!



▲ Amour éternel, *Musée de l'Azerbaïdjan, Tabriz. En 1997, un déblaiement mit accidentellement à jour des vestiges archéologiques couvrant l'histoire de la région depuis l'Age de fer jusqu'à aujourd'hui. Ces squelettes, vieux d'environ 3500 ans, un couple homme et femme, ont été retrouvés sur ce site, qui comporte notamment un cimetière datant de l'Age de fer.*

Je ne souhaite pas trop prolonger le récit de mon court voyage au sein d'une grande ville pleine d'attractions et de curiosités. Tabriz, ou bien Tauriz, la ville de la résistance contre le despotisme et le féodalisme, Leningrad iranien qui a subi de grands sièges pendant sa dure vie de révoltée. Ah! Je te parle! Ici l'âme de Sattâr Khân et de Bâgher Khân, là-bas la voix de Heydar Khân… Tabriz assiégée par les traîtres forces gouvernementales de Vossough-od-Dowleh contre les héros du peuple! Tabriz du gouvernement démocratique détournée par les ruses de l'impérialisme instiguées par le frère du précédent, Ghavâm-os-Saltaneh!

Comme j'avais du travail qui m'attendait à Téhéran et que mon séjour n'était ni prévu ni organisé, je décidai de rentrer rapidement, avant le coucher du soleil, afin d'arriver chez moi vers minuit. J'étais tout à fait content de ce voyage d'initiation et de préparation à de futures escapades. Enfin, ma décision de rentrer fut prise aussi rapidement que celle de partir… et que la décision de commencer et de terminer l'écriture du présent texte, *titre* de mon séjour et témoin de mon vécu à Tabriz. C'est vrai qu'il est souhaitable de vivre avec ordre et



▲ *La maison de la Constitution, style architectural qâdjâr. Cette maison appartenait à Hâdj Mehdi Kouzekanâni*

organisation, mais cela ne devrait pas empêcher de faire l'expérience de certains moments spontanés…

Tabriz, ou bien Tauriz, la ville de la résistance contre le despotisme et le féodalisme, Leningrad iranien qui a subi de grands sièges pendant sa dure vie de révoltée. Ici l'âme de Sattâr Khân et de Bâgher Khân, là-bas la voix de Heydar Khân...

Je demande au lecteur la permission de revenir à ma *tentation* initiale, prétexte et prélude à ce texte, et de faire un petit jeu de mots. Ce n'est peut-être pas par hasard que le verbe *tenter* a deux sens principaux; premièrement, réveiller le désir de faire quelque chose, souvent dans le domaine sensuel, et deuxièmement, essayer, s'efforcer de le faire. Quand une intention naît dans l'esprit humain, la volonté du sujet humain le pousse à agir et à déployer des efforts en vue d'achever et de mener à bien ce dont il avait entamé la réalisation. C'est cette même force qui constitue le moteur de tout acte et mouvement dans le monde.

Finalement, bien qu'un seul souffle suffise à raviver les braises, il n'est pas forcément suffisant de le protéger, comme le faisaient les vestales romaines. Il faut un feu ardent et durable pour faire renaître les désirs oubliés des cendres du passé. Il faut des voyages et davantage de voyages pour qu'un homme reste vivant et vigilant…[1] ■

1. Allusion au verset de Saadi: "*Il faut tant de voyages pour qu'un homme sans expérience devienne expérimenté.*"

# Les campagnes militaires de Shâh 'Abbâs Ier pour la libération de l'Azerbaïdjan

Manouchehr Moshtagh Khorasani

Les succès militaires de Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629) contre l'Empire Ottoman sont en grande partie attribués à la machine militaire safavide après une réforme radicale. Le Shâh supervisa lui-même de près les affaires militaires du gouvernement safavide tout au long de son règne. D'après l'avis de Shâh 'Abbâs Ier, ". . . *le roi doit vivre comme un soldat et toujours marcher aux côtés de ses troupes pour surmonter toutes difficultés et réussir toutes tâches*."[1] Shâh 'Abbâs Ier rejoignait ses troupes dans la bataille en prêtant une attention particulière à leur moral et leur bien-être.[2] En temps de paix, le Shâh passait quotidiennement en revue lui-même les fabriques d'armes.[3] L'armée safavide dirigée par Shâh 'Abbâs Ier changea considérablement entre la fin du XVe siècle et le début du XVIe siècle. Plusieurs unités militaires citées ci-dessous ont leur origine dans les réformes instaurées durant le règne de Shâh 'Abbâs I ainsi qu'un grand nombre d'autres réformes (par exemple les unités de *qolâm*) trouvent leur origine plus tôt durant le règne de Shâh Tahmâsp (1524-1576).

La désastreuse défaite durant la bataille de Tchaldorân en 1514 avait forcé le régime safavide à instaurer d'importantes réformes à l'armée iranienne. Le successeur d'Esmâ'il, Tahmâsp Ier, s'assura que ces réformes se réalisent efficacement durant son règne. Tahmâsp et l'armée safavide avaient réalisé que les premiers facteurs ayant contribué au succès ottoman à Tchaldorân étaient dus à son excellente organisation, aux unités militaires d'élite (notamment les *Yenicheri* ou Janissaires) et particulièrement aux armes à feu (mousquets et canons). Vincenzo D'Alessandri[4], européen voyageant en Iran en 1571, a fourni de précieuses observations sur l'état de l'armée iranienne au cours des dernières années de règne du roi Tahmâsp. Tout d'abord, D'Alessandri nota que l'Iran était divisé en cinq régions.[5] De ce fait, l'armée safavide avait réparti la défense de l'Iran en vue de parer aux attaques des Ouzbeks (au Nord-Est), des Ottomans (à l'Ouest et au Nord-Ouest), des Tatars de Crimée (au Nord) ainsi que d'autres ennemis potentiels. Cinquante sultans avaient été désignés pour assurer la défense de ces régions; chaque sultan étant au commandement de 500 à 3000 troupes professionnelles. En temps de guerre, les sultans mobilisaient leurs troupes dans leurs districts. Avec le plus grand nombre possible de troupes rassemblées, les sultans se rendaient à des points de rassemblement pré-désignés pour se rallier au Shâh et à sa garde royale. D'après D'Alessandri, le corps professionnel de cavalerie pouvait être élargi en temps de guerre.[6] La cavalerie iranienne était décrite dans la bataille comme étant résolue, hautement disciplinée et courageuse. D'Alessandri écrit: "*Les Perses sont hauts et forts… ils utilisent généralement des épées, des lances et des armes à feu sur le champ de bataille… les mousquetaires perses utilisent leurs fusils tellement habilement… ils tirent l'épée dans les moments de nécessité… On porte les fusils à l'arrière afin de ne pas gêner l'usage des arcs et des épées… leurs chevaux sont très bien formés et ils [les Iraniens] n'ont pas besoin d'importer des chevaux…*"[7] Le

rapport de D'Alessandri montre que les Iraniens étaient déjà très habiles dans l'utilisation des armes à feu bien avant l'arrivée de la mission des frères Shirley en Iran durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier. Il faut remarquer que pendant le règne de Shâh Tahmâsp, les Portugais représentaient un groupe important d'instructeurs d'armes à feu. En outre, ils occupaient les îles du Golfe persique dans le détroit d'Hormuz.[8] Le caractère professionnel des troupes safavides durant la période de Shâh 'Abbâs Ier permet en partie d'expliquer pourquoi malgré le nombre supérieur de ses troupes de haute qualité et la puissance de ses armes à feu, l'Empire ottoman n'est pas parvenu à renverser les Safavides et à conquérir l'Iran.

### Les unités de *qurtchi*

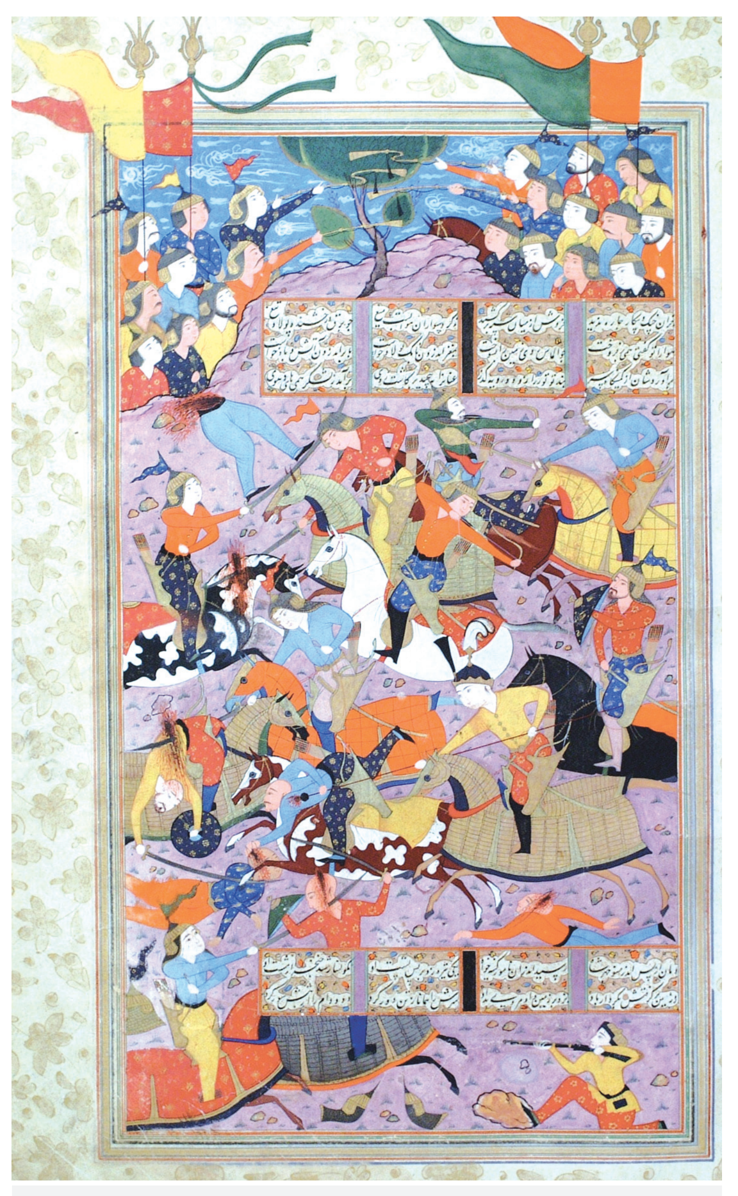
Tahmâsp Ier avait continué le projet de son défunt père concernant la formation d'une garde royale d'élite connue sous le nom de *qurtchi* (en langue turque au pluriel *qurtchilar*, au singulier *qurtchi*; à l'origine le terme mongol pour désigner "archer"). Les *qurtchi* commandés étaient les *qurtchi-bâshi.*[9] Ils étaient recrutés parmi les combattants turkmènes d'Iran. La majorité de ces derniers étaient issus de clans de Qizilbash, qui eux-mêmes avaient aidé Shâh Ismâ'il à fonder la dynastie safavide. La maison royale safavide payait et armait directement les troupes de *qurtchi* obéissant seulement aux commandements directs du roi. Par conséquent, la fonction de *qurtchi-bâshi* devint l'une des plus importantes fonctions de l'Etat safavide.[10] Vers 1570, les forces safavides des *qurtchi* représentaient environ 4500 à 5000 hommes.[11] Ce nombre tripla pour atteindre 12 000 hommes à la fin du règne de Shâh 'Abbâs Ier en 1629.[12] Les unités de *qurtchi* (deux cavaleries et infanteries) utilisaient des armes composées de mousquets et d'armes traditionnelles (par exemple des sabres courbes *shamshir*, haches, etc.).

### Les nouveaux gardes d'élite (les corps de *qolâm*)

C'est durant la seconde moitié du règne de Tahmâsp que les fondations d'une unité militaire d'élite furent posées. A cette époque, les Safavides amenèrent des chrétiens caucasiens (des Géorgiens, des



▲ *Une miniature du* Shâhnâmeh-ye Shâh Tahmâsp *de la période safavide; voir le soldat avec un mousquet à mèche, Musée des Arts Contemporains, Téhéran*



▲ *Une miniature du* Shâhnâmeh-ye Qavâm*; voir le soldat avec un mousquet à mèche, Musée Rezâ 'Abbâsi*

Arméniens) et des Circassiens du Caucase pour former les *qollar* (le pluriel turc pour *qolâm* ou "esclaves/ serviteurs"). *De façon similaire, les Ottomans avaient amené de jeunes chrétiens d'Europe pour en faire des janissaires.* Comme les troupes de *qurtchi*, les troupes de *qolâm* étaient capables de manier les mousquets[13] et les armes traditionnelles (*shamshir* sabres, lances, haches, masses et tir à l'arc).[14] Durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier[15] les troupes de *qolâm* (comme les troupes de *qurtchi*) pouvaient être rattachées à l'infanterie ou à la cavalerie et étaient formées de 15 000 hommes. La fonction de *qollar-aqâssi* (le terme turc pour désigner le général des troupes de *qolâm*) était la plus importante après la fonction de *qurtchi-bâshi.*[16] Les Caucasiens rejoignant en Iran les corps de *qolâm* étaient intégrés dans la société iranienne. Ceci s'explique par les liens culturels et historiques entre l'Iran et le Caucase remontant à l'époque sassanide (224-651 CE)[17] et même avant l'âge du bronze. Les traditions littéraires persanes exercèrent une puissante influence au Caucase jusqu'au moment des invasions russes au début du XIXe siècle.[18] Les influences géorgiennes devinrent importantes notamment au XVIIIe siècle. De nombreux safavides étaient d'origine géorgienne ou partiellement géorgienne.[19] Sur une certaine durée de la période safavide, de 1560 à 1613, certains fonctionnaires safavides furent d'origine géorgienne, comme par exemple le gouverneur de la province de Fârs, qui était également le commandant des troupes de *qolâm*. De nombreux Géorgiens étaient emmenés à Isfahan[20], et d'autres se fondirent parmi les peuples d'Iran, notamment dans le Nord[21].

## La perte d'influence des Qizilbash et l'accession au pouvoir par les troupes de *qolâm*

Les Qizilbash étaient des éléments très précieux dans l'armée iranienne. Ils avaient joué un rôle déterminant dans la prise du pouvoir par Shâh Esmâ'il et avaient une fonction importante dans les armées safavides. Ils étaient de redoutables guerriers, mais étaient en

même temps résolument conservateurs quant à leur doctrine militaire. Ils favorisaient plutôt la cavalerie et les armes traditionnelles que les armes à feu plus modernes. L'organisation des Qizilbash était fondée à la manière turkmène de guerriers tribaux avec leurs contingents provinciaux militaires dirigés par leurs khâns respectifs. Le *yuz-bâshi* (en turc: commandeur de cent [guerriers]) dirigeait avec cent hommes, un système comparable à celui des *tofangtchi* (mousquetaires). Appartenant à la haute classe des dirigeants militaires, les khâns avaient une puissante influence dans le gouvernement ainsi que sur le choix de la succession royale. Shâh Esmâ'il éleva un certain nombre de nobles locaux iraniens au rang de dirigeants supérieurs après la bataille de Tchâldorân, mais cela ne diminua pas l'influence continue des Qizilbash dans les affaires militaires et civiles.

Tahmâsp Ier (son fils et successeur) travailla à réduire l'influence de Qizilbash en recrutant un grand nombre des troupes de *qolâm* dans l'armée et l'administration civile. Durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier, les contingents militaires de *qolâm* furent largement élargis et gagnèrent en importance mais ils ne menacèrent ni n'influencèrent jamais d'une manière disproportionnée les processus politiques du gouvernement safavide. Toutefois, les Qizilbash étaient capables de mobiliser jusqu'à 60 000 hommes (presque tous issus de la cavalerie) au début du règne de Shâh 'Abbâs Ier en 1587.[22] Après les réformes de Shâh 'Abbâs Ier visant à introduire les troupes de *qolâm*, la situation changea. Le nombre de commandeurs safavides (*amir*) en 1576 (la dernière année du règne de Shâh Tahmâsp Ier) était de 114 et presque tous étaient Qizilbash. Mais en 1629 (la dernière année du règne de Shâh 'Abbâs Ier), seuls 25 des 90 commandeurs safavides étaient Qizilbash.[23] Le nombre de Qizlibash guerriers fut réduit de moitié (30 000 soldats) par Shâh 'Abbâs Ier jusqu'à la fin de son règne. Les Qizilbash qui utilisaient les armes traditionnelles comme les sabres, lances, arcs, etc. et les considéraient comme un symbole de courage, adoptèrent les mousquets symbolisant pour eux l'antithèse de la virilité durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier.[24]

**Les troupes régulières et la cavalerie**

Durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier, il existait une cavalerie régulière de 20 000





▲ Shamshir *de la période safavide*



▲ Une hache de la période safavide

▲ Une masse de la période safavide

hommes (pour remplacer les Qizilbash) et 12 000 fantassins réguliers armés et payés par le gouvernement et sous le commandement directe du Shâh.[25] Shâh 'Abbâs Ier était capable de mobiliser une force maximale de 100 000 cavaliers.[26]

Les Qizilbash avaient joué un rôle déterminant dans la prise du pouvoir par le Shâh Esmâ'il et avaient une fonction importante dans les armées safavides. Ils étaient de redoutables guerriers, mais étaient en même temps résolument conservateurs quant à leur doctrine militaire.

### Tofangtchi

Les *tofangtchilar* (pluriel turc: mousquetaires, singulier *tofangtchi*) formaient les troupes maniant des armes à feu dans l'armée safavide. Cent soldats *tofangtchi* étaient dirigés par un *yuz-bâshi* (en turc: commandeur de cent). Les troupes de *tofangtchi* étaient une puissance d'infanterie qui utilisait les chevaux pour les longues marches et les campagnes.[27] Ils recevaient une solde régulière durant l'année. Le voyageur italien Pietro Della Valle (1586-1652) fournit une description vivace des troupes de *tofangtchi* durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier.[28] Della Valle constate ainsi que les troupes de *tofangtchi* étaient recrutées principalement parmi les paysans iranophones forts et robustes, suivant les conseils des deux frères Shirley.[29] Ces troupes étaient les troupes les plus populaires de Shâh 'Abbâs Ier. Les meilleures *tofangtchi* venaient de la province du Mâzandarân au Nord.[30] Les estimations du nombre de *tofangtchi* au service de Shâh 'Abbâs Ier varient entre 20 000 et 50 000, jusqu'à un maximum de 60 000 soldats.[31] Durant le règne de Shâh 'Abbâs II, 40 à 50 000 *tofangtchi* étaient en service régulier.[32]

### Jazâyertchi

Shâh 'Abbâs II fut le premier à introduire des *jazâyertchi*. Ces derniers formaient des unités d'élite, composées des meilleurs guerriers de l'armée. Le nombre de ces soldats au départ de 600[33], atteignit les 2000.[34] L'arme principale du *jazâyertchi* était le *jazâyer*, un grand et lourd fusil que l'on tirait sur un trépied.[35] Les troupes de *jazâyertchi* étaient aussi armées de *shamshir* (sabres) et de dagues pour le combat au corps.[36]

### Touptchi

La fonction des troupes de *touptchi* était de tirer les canons, leurs commandeurs s'appelaient *touptchi-bâshi*.[37] Il est difficile d'estimer la taille des corps d'artillerie safavides qui furent, durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier, à leur niveau le plus fort avec un nombre maximum de 500 canons[38], et jusqu'à 12 000 artilleurs (*touptchi*).[39] Les canons safavides étaient souvent utilisés pour démolir les tours et les murs ennemis en

cas de siège.[40] En cas de siège, les troupes de *touptchi* mettaient des sacs de sable autour des pièces d'artillerie[41] pour les protéger sur le champ de bataille contre le feu ennemi. Mis à part les réformes du règne de Shâh 'Abbâs Ier, les Iraniens ne semblent pas avoir entièrement intégré les canons à leur arsenal sur le champ de bataille.[42] Les premiers canons furent des butins de guerre confisqués aux Ottomans et plus tard des canons portugais. La plupart des canons provenaient des fabriques établies avec l'aide des frères Shirley durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier. Il existait également un certain nombre d'ateliers mobiles capables de fournir des canons aux camps militarisés pendant les campagnes.[43]

### Troupes provinciales et tribales

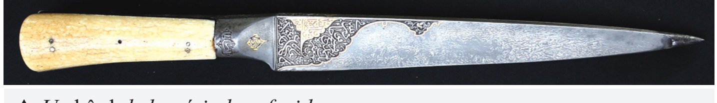
Les khâns comme les officiers supérieurs payaient les coûts liés au maintien des troupes d'infanterie et de cavalerie provinciales et tribales, bien distinctes de l'armée régulière safavide. Plus tard, durant la période safavide (Shâh Safi II et Shâh Soleymân II), l'Iran fut capable de rassembler un ensemble impressionnant de troupes provinciales et tribales de Kandahar (12 000), Khorâssân (20 000), Guilân et Mâzandarân (15 000), Darband et Shirvân dans le Caucase (12 000), Azerbaïdjan (20 000), Yerevan en Arménie (12 000), Lorestân (12 000), Suse dans le sud-ouest de l'Iran(15 000), le Sud de l'Iran et Kermân (12 000).[44]

**Les *shâhsavan***: Les *shâhsavan* ou "les amis du Shâh" étaient une force militaire importante composée entièrement de volontaires Azéris, Kurdes, Turkmènes etc. Les historiens iraniens trouvent leurs origines à la fin des jours du Shâh 'Abbâs Ier quand le nombre des *shâhsavan* s'élevait à 120 000 hommes[45], dont 45 000 appartenaient aux troupes permanentes qui servaient dans les contingents militaires d'élite (*qurtchi* et *qolâm*) et dans les contingents des mousquetaires et artilleurs *(tofangtchi* et *touptchi*). Ils ont également aidé à réduire l'influence des Qizilbash.[46] Les *shâhsevan* servaient souvent à défendre l'Iran contre des invasions étrangères passant par l'Azerbaïdjan.

> Shâh 'Abbâs II fut le premier à introduire des *jazâyertchi*. Ces derniers formaient des unités d'élite, composées des meilleurs guerriers de l'armée. Le nombre de ces soldats fut au départ à 600.

### Les troupes de *yesântchi* et les cérémonies officielles

Les *yesântchi* étaient des troupes auxiliaires, responsables non seulement de la surveillance des bâtiments et des installations importantes, mais aussi de l'organisation des cérémonies et des célébrations après les victoires sur le champ de bataille. Ils ouvraient le passage pour le Shâh et son entourage et étaient impliqués dans les cérémonies élaborées



▲ *Un* kârd *de la période safavide*



▲ *Un* pishghabz *de la période safavide*





▲ *La bouche et le serpentin des mousquets à mèche de la période de Shâh 'Abbâs, Musée Militaire de Téhéran*

pour les diplomates nouvellement arrivés des États importants.[47]

**Les armes traditionnelles**

Outre les armes à feu, les armées safavides comptaient sur les armes traditionnelles, comme les arcs, pour tirer à distance. L'arc perse typique de cette période était un arc composite. Il est reconnu comme l'arc le plus puissant et par conséquent l'arme de projection la plus efficace avant l'avènement des armes à feu. Il était très utilisé à cause de sa facilité de transport à cheval et la possibilité de pouvoir tirer rapidement. Similaire aux autres arcs composites traditionnels, l'arc composite perse était de taille plus petite comparé à l'arc long européen avec ses doubles courbures. On fabriquait l'arc composite avec plusieurs éléments étroitement associés pour former une âme en bois contrecollée de tendon au dos et de corne sur sa face interne. On utilisait la souplesse de branches recourbées, légères et courtes, dans lesquelles on pouvait accumuler beaucoup d'énergie lorsque l'arc était tendu. La forme de l'arc composite détendu était semblable à un C fermé. Les doubles courbures servaient à ajouter plus de force à l'arc composite en comparaison aux branches droites. Elles réduisaient également la taille de l'arc et permettaient un transport aisé. Les deux branches étaient fixées sur la poignée de l'arc composite et étaient séparées l'une de l'autre par une jonction. Ensuite, par le même procédé, chacune des branches recevait son levier. L'âme était ensuite assemblée et séchée. C'est pourquoi ce type d'arc était appelé arc composite. On creusait le ventre de l'âme longitudinalement en sillons de 1 à 2 millimètres de profondeur et de largeur en partant du milieu de la poignée de l'arc jusqu'aux coudes de l'arc des deux côtés des branches. On utilisait de la corne de buffle pour préparer des lamelles de corne qui étaient ensuite affinées et collées sur l'âme en bois. Après plusieurs semaines, l'assemblage était sec et prêt pour la pose de la corde. Pour la corde, on utilisait des tendons d'animaux. Ils étaient coupés, mis à sécher et une fois durcis, martelés et séparés en fines fibres. Ensuite ils étaient plongés dans de la colle chaude, pour être alors déposés longitudinalement sur le dos de l'arc à partir du milieu de la poignée vers chaque levier en couches successives. Pendant la phase suivante de séchage, pouvant durer entre 6 mois et 1 an, le tendon se rétractait et donnait sa forme réflexe à l'arc. Le détail des

▲ *Tube en acier damassé des mousquets à mèche de la période de Shâh 'Abbâs, Musée Militaire de Téhéran*

pièces constituant un arc composite étaient: a) la poignée et l'intérieur des bras, tous deux en bois, servaient de noyau d'appui, b) le dos (le côté face à la cible) du côté où été exercée la traction était recouvert avec les tendons d'animaux plongés dans la colle, c) le ventre de l'arc (le côté face à l'archer) du côté de la compression était recouvert avec la corne, d) chaque *siyah* avait un talon pour placer la corde, e) les bras étaient recouverts d'écorces de bouleau pour la protection contre l'humidité et f) l'ensemble était recouvert de laque et peint avec des scènes de combat ou de chasse. Les troupes safavides utilisaient différents types de flèches à diverses fins: certaines étaient destinées à pénétrer l'armure et d'autres à tuer les troupes ennemies légèrement protégées par le cuir et le tissu.[48] A côté de l'arc, la cavalerie safavide utilisait la lance comme en témoignent les miniatures et manuscrits safavides[49]. Pour les courtes distances, elles utilisaient le sabre *shamshir*.[50] D'après une idée très répandue, le sabre perse s'est développé progressivement, il s'est courbé de plus en plus avec le temps pour atteindre sa courbe maximum durant le règne de Shâh 'Abbâs Ier.[51] Cette supposition ne se fonde pas sur les sabres dans les musées iraniens mais sur un sabre perse attribué à Shâh Tahmâsp (1524-1576) et exposé au Victoria and Albert Museum. On présume que ce sabre montre la transition entre le sabre perse ancien à la courbe légère et le sabre perse classique *shamshir*. Ce sabre a une courbe moyenne. Cependant, il faut noter que le terme *shamshir* est utilisé en anglais et dans les autres langues européennes pour faire référence au sabre perse classique *shamshir* à la courbe maximum, mais ce terme est un terme général et fait référence à chaque type d'épée droite ou courbe en langue perse. En fait, l'origine de ce terme vient du perse moyen (pahlavi) *shamshēr*, *shafshēr* et *shufshēr*[52] lors de la période sassanide. Durant cette période, toutes les épées perse furent droites et à deux tranchants. On peut observer des exemples de sabres à courbe maximum sur quelques miniatures persanes de la période timouride[53] et quelques sabres de cette période au Musée Militaire de Téhéran.[54] Les troupes safavides utilisaient aussi les masses à ailette (*sheshpar*), les haches (*tabar*) ou les haches de selle (*tabarzin*) pour attaquer les ennemis en armure lourde.[55] Pour le combat au corps à corps, elles utilisaient les dagues (*khanjar*) et couteaux (*kârd*).



▲ *Les différents mousquets à mèche de la période de Shâh 'Abbâs Ier, Musée Militaire de Téhéran*

> Pour la corde, on utilisait des tendons d'animaux, coupés, séchés et une fois durcis, séparés en fines fibres. Ensuite ils étaient plongés dans de la colle chaude, pour être déposés sur le dos de l'arc. Pendant la phase suivante de séchage, pouvant durer entre 6 mois et 1 an, le tendon se rétractait et donnait sa forme réflexe à l'arc.



▲ *Un* jazâyer *de la période de Shâh 'Abbâs, Musée Militaire de Téhéran*

**Les armes à feu**

En 1599, l'Anglais Robert Shirley et le général favori de Shâh 'Abbâs Ier, Allâhverdi Khân de Géorgie commencèrent les réformes majeures de l'armée de l'Iran Safavide. Ces réformes consistaient à l'introduction massive de mousquets et d'artillerie afin d'améliorer nettement la puissance de tir de l'armée. Un nombre de mousquets persans de la période de Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629) sont conservés au Musée Militaire de Téhéran. Ils étaient fabriqués par les fabricants d'armes perses à partir d'instructions et de modèles proposés par les frères Shirley (Robert et Anthony), conseillers militaires anglais. Les premiers mousquets de la période safavide étaient des mousquets à mèche. Un grand nombre de mousquets à mèche avaient un tube fabriqué d'acier damassé soudé. Les armes à feu à chargement par la bouche étaient chargées de poudre noire insérée par la bouche du tube du canon et poussée vers le fond du tube avec une baguette. Puis une pièce de tissu était insérée sur la poudre noire et une balle posée sur le tissu. Alors une autre pièce de tissu était placée sur la balle avec la baguette de façon à garder la poudre noire et la balle à leur place. Le mousquet à mèche avait un tireur pour appuyer sur la détente (le levier sous le mousquet) et faire tomber le serpentin (le bras de métal courbé). On déposait une petite quantité de poudre noire très fine (que l'on portait avec soi dans le *shâkhdahane* ou *tchâshnidân*) dans le bassinet (petite cuvette au centre). Au sommet du serpentin, était attaché un morceau de corde (mèche lente) qui brûlait lentement et faisait à son contact exploser cette poudre fine (première charge). Ce feu faisait exploser la deuxième charge de poudre noire (que l'on portait avec soi dans le *bârutdân*) dans le tube du mousquet. Cette dernière explosion propulsait la balle hors du tube du mousquet.



▲ *Tube incrusté d'or d'un mousquet à mèche de la période de Shâh 'Abbâs Ier, Musée Militaire de Téhéran*

**Les batailles de Shâh 'Abbâs contre les Ottomans en Azerbaïdjan et la libération de Tabriz**

Le rétablissement de la paix aux frontières permit à Shâh 'Abbâs Ier et aux Safavides de concentrer leurs efforts sur la libération des territoires dans le Caucase du Nord-Ouest, de l'Ouest et du Sud-Ouest de l'Iran qui avaient été annexés par les Ottomans.[56] Shâh 'Abbâs Ier devait faire face à la machine militaire ottomane après de nombreuses reformes. Un facteur décisif encourageant les Safavides à agir fut l'arrivée de nombreux Khâns venus des territoires occupés de l'Iran dans les régions du Nord-Ouest (notamment Azerbaïdjan) et demandant à Shâh 'Abbâs de mener des opérations militaires contre les Ottomans. Le rôle de Qâzi Beyq, chef des Kurdes de Mâkou fut important. Il se plaignait des excès du gouverneur ottoman de Tabriz et des mauvais traitements envers les citoyens

de Tabriz.[57] Le 14 septembre 1603, bien que les conseillers de Shâh 'Abbâs l'aient prévenu de la supériorité en nombre d'hommes des Ottomans sur l'Iran[58], l'armée safavide, nouvellement réformée, fut déployée sur l'Azerbaïdjan, occupé par les Ottomans. Pour tromper les Ottomans, Shâh 'Abbâs déclara officiellement que lui et ses troupes quittaient Ispahan pour les forêts du Mâzandarân dans le Nord pour s'engager dans une expédition de chasse.[59] Mais secrètement, Shâh 'Abbâs avait ordonné à Zolfaghâr Khân et Amir Goneh Beyg Qâdjâr (respectivement gouverneurs d'Ardebil et de Qazvin) d'unir leurs forces avec les corps de *qolâm* et la garde royale de *qurtchiân*. L'armée principale dirigée par Shâh 'Abbâs atteignit Tabriz et surprit la garnison ottomane. Les tactiques de Shâh 'Abbâs ont été décrites par Chardin.[60] La première étape consista à choisir les meilleures troupes pour infiltrer Tabriz et tuer un grand nombre de sentinelles ottomanes. L'étape suivante fut l'arrivée de 500 troupes iraniennes vêtues de vêtements civils afin de se faire passer pour des marchands. Puis Shâh 'Abbâs lança son attaque primaire avec 6000 hommes pour attaquer la ville. Cette troupe était assistée par les troupes de marchands de Tabriz. Les deux groupes combattirent contre la garnison ottomane pendant vingt jours dans les rues de Tabriz jusqu'à la capitulation des Ottomans le 11 octobre 1603.[61]

La libération de Tabriz était de première importance. Tabriz était la plus grande et plus importante ville de l'Azerbaïdjan et le lieu de couronnement de Shâh Esmâ'il Ier, le fondateur de la dynastie safavide. Cette victoire fut une grande motivation pour le moral des troupes safavides qui avaient souffert des nombreuses défaites contre les Ottomans.

Les Ottomans à leur tour payèrent chèrement la défaite de Tabriz. Dans une lettre à l'empereur mongol, Jalâl-e din Mohammad Akbar (1542-1605), Shâh 'Abbâs écrivit que les Ottomans avaient à Tabriz "*...200 canons, 5000 mousquets... des approvisionnements suffisants pour dix années et tellement d'équipements pour défendre les forteresses...*"[62] De nombreux soldats des anciennes troupes ottomanes se joignirent à l'armée safavide. Ceci peut en partie s'expliquer par le fait que durant la période de Shâh 'Abbâs Ier, les troupes safavides recevaient le double de la solde



▲ *Un manuscrit sur la manufacture du canon de la période safavide par Soleymân Qurtchi Mezrâgh*



▲ *La bataille entre Shâh 'Abbâs et Sheybak Khân Uzbek, Palais de Tchehel Sotoun à Ispahan.*

des guerriers ottomans.[63] Les Azerbaidjanais, qui avaient aidé l'armée iranienne à vaincre et expulser les Ottomans de Tabriz, célébrèrent et signalèrent leur loyauté envers le trône safavide et le chiisme. Mais les citoyens de Tabriz exercèrent également des représailles contre un grand nombre de soldats des troupes ottomanes capturés ayant commis des délits durant l'occupation.[64] De nombreux bâtiments et maisons dans la ville avaient été gravement endommagés durant l'occupation ottomane[65], et les troupes ottomanes avaient pris de nombreuses femmes de Tabriz contre leur volonté.[66] La Libération de Tabriz permit à l'armée safavide de reprendre Nakhchevan aux Ottomans.[67] Shâh 'Abbâs envoya également des messages au reste des garnisons ottomanes postées en Azerbaïdjan afin de les inciter à capituler.[68]

La libération de Tabriz, était de première importance. Tabriz était la plus grande et plus importante ville de l'Azerbaïdjan et le lieu de couronnement de Shâh Esmâ'il Ier, le fondateur de la dynastie safavide.

La libération de Tabriz eut des conséquences sur un grand nombre de victoires des Safavides contre les Ottomans, comme par exemple la défaite ottomane à Yerevan en juin 1604.[69] Cette défaite fut suivie par la chute d'Eshiq, qui capitula sans combat. Cette victoire fut une défaite majeure pour les Ottomans car Eshiq était un centre important pour les opérations militaires ottomanes contre les Safavides dans le Caucase. Les défaites successives de l'armée ottomane obligèrent Istanbul à négocier un règlement avec Shâh 'Abbâs Ier, aboutissant sur un traité de paix en 1612. Celui-ci força les Ottomans à renoncer à leurs conquêtes antérieures et à reconnaître également la validité des anciennes frontières irano-ottomanes.[70] ■

1. Ravandi (1973:398, Vol. II).
2. Ravandi (1973:409, Vol. II).
3. Taheri (1975-1978:159).
4. Amiri (1970:448-449).
5. Ibid.
6. Amiri (1970:448-449).
7. Ibid.
8. Moshtagh Khorasani (2010b:20).
9. Bâbâi (2005:39).
10. Siâqi (1989:7) et 'Abbâsi (1956:239, Vol. VIII).
11. Shokri (1971:609) et Matufi (1999:656).
12. Shafâ (1969:343-348) et Shokri (1971:609).
13. Matufi (1999:659).
14. Shafâ (1969:343-348).
15. Bâbâi (2005:39).
16. Siâqi (1989:8).
17. Voir Whittow (1996:203-204).
18. Chardin (1983:268, 290) et Gvakharia (1995:241).
19. Khânbâqi (2006:130-131) et Savory (1980:68).
20. Roemer (1991:272).
21. Voir Nasidze, Quinque, Rahmani, Alemohamad, & Stoneking (2006).
22. Matufi (1999:658).
23. Pikolosekayev (1975:525-525).
24. Shafâ (1969:343-348) et Falsafi (1965, Vol. I, 175-178).
25. Matufi (1999:658).
26. Siâqi (1989:51).
27. Falsafi (1965:177-178).
28. Voir Shafâ (1969:343-348).
29. Voir *Târikh-e Rozat ol Safâ*, (Original en 1851, réimprimé en 1960-1961), Vol. IX, pp. 359, 438).
30. Ibid.
31. Valle (1989:51).
32. Voir Shirâni (1957).
33. 'Abbâsi, 1956, Volume VIII, pp.214-216.
34. Roemer (1991:291).
35. Matufi (1999:667).
36. Siâqi (1989:57).
37. Siâqi (1985:14).
38. Bâbâi (2005:40).
39. Khorasani (2010b:21).
40. Matufi (1999:734).
41. Matufi (1999:702).
42. Matthee (1999:394-396).
43. Amiri (1970:448-449) et Monshi (2003:653).
44. Voir Shirâni (1957:43-48, 106-107, 137-144, 185-186).
45. Voir Rajabniyâ (1955:50) et Ravandi (1973: 398, Vol.II).
46. Bâbâi (2005:28).
47. Shokri (1971:156).
48. Khorasani (2010:202).
49. Jonabodi (1999:134).
50. Eskandar Beyg Torkamân (2003:701).
51. Allan et Gilmour (2000:198); Kobylinski (2000:60); Zakey (1965).
52. Farahvashi (2002: 336); MacKenzie (1971).
53. Moshtagh Khorasani (2010a:347).
54. Moshtagh Khorasani (2006:133-140; 424-431).
55. *Âlâm Ârâye Shâh Tahmâsp* (1991:370) & Nasrâbâdi Esfahâni (1941:12).
56. Savory (1980:85).
57. Bayâni (1974:149).
58. Ibid.
59. Nahavandi & Bomati (1998:148-149).
60. 'Abbâsi (1956:419, Vol. II), Matufi (1999:647) et Savory (1980:85-86).
61. Clodfelter (2008:61) et Dupuy & Dupuy (1977:586).
62. Falsafi (1965:22-23, Vol. IV).
63. Savory (1980:86).
64. Ibid.
65. Nahavandi & Bomati (1998:149-150).
66. Savory (1980:86).
67. Roemer (1991:267).
68. Matufi (1999:647-648).
69. Burton (1997:119).
70. Roemer (1991:267).

**Références:**

**Sources primaires**

-*Âlam Ârâye Shâh Tahmâsp*, *Zendegâni-e Dâstâni Dovvomin Padeshâh-e Doreh-ye Safavi* (La vie aventureuse du second roi safavide), édité et annoté par Iraj Afshâr, Téhéran, éditions Donyâ-ye Ketâb, 1991.
-Eskandar Beyg Torkaman (Monshi), *Târikh-e Âlâm Ârâye 'Abbâsi* (L'histoire Âlam Ârâye 'Abbâsi), édité et annoncé par Iraj Afshâr, 2 Vols, Téhéran, éditions Amir Kabir, 2003.
-Jonâbodi, Mirzâ Beyg Hasan ben Hosseini, *Rozat al-Safaviyeh* (*Târikh-e Doreh-ye Safaviyeh*) (Rozat al-Safaviyeh: histoire de l'époque safavide), annoté par Gholâmrezâ Tabâtabâ'i Majd, Téhéran, éditions et impression de l'Université de Téhéran, 1999.
-Nasrâbâdi Esfahâni, Mirzâ Mohammad Tâher (1938). *Tazkare-ye Nasrâbâdi* (Anthologie de Nasrâbâdi), annoté par Vahid

Dastgerdi, Téhéran, imprimerie Armaghân, 1938.

**Sources secondaires**

-'Abbâsi, M., *Safarnâmeh-ye Chardin* (Récit de voyage de Chardin), 10 vol., Téhéran, éditions Amir Kabir, 1956.
-Allan, J. & Glimour, B. (2000), *Persian Steel: The Tanavoli Collection*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
-Amiri, M., *Safarnâmeh-ye Veneziyân dar Irân* (Récit de voyage des Vénitiens en Iran), Téhéran, éditions Khârazmi, 1970.
-Bâbâi, A, *Târikh-e Artesh-e Irân* (Histoire de l'armée iranienne), Téhéran, éditions Imân, 2005.
-Bayâni, J., *Târikh-e Nezâmi-ye Irân* (*Jang-hâye Doreh-ye Safaviyeh*) (Histoire militaire de l'Iran (Les guerres de l'époque safavide), Téhéran, éditions Setâd Bozorg-e Arteshdârân, 1974.
-Burton, A., *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic, and Commercial History 1550-1702*, Palgrave-Macmillan, 1997.
-Chardin, J., *Voyage de Paris à Ispahan I: De Paris à Tiflis*, Paris, 1983.
-Falsafi, N., *Zendegâni-ye Shâh 'Abbâs Avval* (La vie de Shâh 'Abbâs Ier), 6 vol., Téhéran, éditions Université de Téhéran, 1965.
-Farahvashi, Bahrâm, *Farhang-e Zabân-e Pahlavi* (Dictionnaire de la langue pahlavi), Téhéran, Entesharat-e Daneshgah Tehran, 2002a.
-Farahvashi, Bahram, *Farhang Farsi be Pahlavi* (Dictionnaire persan-pahlavi), Téhéran, éditions de l'Université de Téhéran, 2002b.
-Gvakharia, A., "On the History of Persian-Georgian Contacts", *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies,* edited by B. G. Fragner et al. Rome, 1995.
-Kobylinski, L., "Persian and Indo-Persian Arms" in: Antoni Romuald Chodynski (ed.). *Persian and Indo-Persian Arms and Armor of 16th-19th Century from Polish Collections*, Malbork, Muzeum Zamkowe w Malborku, pp. 57-74, 2000.
-MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, Oxford University Press, 1971.
-Matthee, R.P., *The Politics of Trade in Safavid Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
-Ma'toufi, A., *Târikh-e Tchahâr Hezâr Sâleh-ye Artesh-e Irân: Jeld-e Dovvom* (Quatre millénaires d'histoire de l'armée iranienne: volume 2), Téhéran, éditions Imân, 1999.
-Moshtagh Khorasani, M., *Lexicon of Arms and Armor from Iran: A Study of Symbols and Terminology*, Legat Verlag, 2010a.
-Moshtagh Khorasani, M., "Persian Firepower: Artillery", *Classic Arms and Militaria,* Volume XVI, Issue 1, pp. 19–25, 2010b.
-Moshtagh Khorasani, M., "Persian Firearms Part One: The Matchlocks.", *Classic Arms and Militaria*, Volume XVI, Issue 1, pp. 42-47, 2009.
-Moshtagh Khorasani, M., *Arms and Armor from Iran: The Bronze Age to the End of the Qajar Period*, Legat Verlag, 2006.
-Nahavandi, H., & Bomati, Y., *Shâh 'Abbâs, Empereur de Perse (1587–1629).* Perrin, Paris, 1998.
-Nasidze, I., Quinque, D., Rahmani, M., Alemohamad, S.Y., Stoneking, M. (2006). "Concomitant Replacement of Language and DNA in South Caspian Populations", *Current Biology*, 16, pp. 668–673, 2006.
-Pikolosekayev, N. (traduit en persan par K. Keshâvarz], *Târikh-e Irân az Dorân-e Bâstân tâ Pâyân-e Sadeye Hejdah Milâdi* (Histoire de l'Iran de la période ancienne jusqu'à la fin du XVIIe siècle), Téhéran, Payâm, 1975.
-Rajabniyâ, R., *Sazmân-e Edâri-ye Hokoumat-e Safavi* (L'organisation administrative du gouvernement safavide), Téhéran, 1955.
-Roemer, H.R., "The Safavid Period", in P. Jackson & L. Lockhart (ed.s), *The Cambridge History of Iran Volume 6: The Timurid and Safavid Periods,* pp. 189-347, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
-Ravandi, M., *Târikh-e Ejtemâiye Irân* (Histoire sociale de l'Iran), 8 vol., Téhéran, éditions Guilân, 1973.
-Savory, R. M., *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
-Siâqi, M. D., *Tazakor-ol-Moluk* (*Sâzmân-e Edâri-e Hokumat-e Safavi*) (Tazakor-ol-Molouk (Organisation administrative du gouvernement safavide), Téhéran, Amir Kabir, 1989.
-Shafâ, Sh., *Safarnâmeh-ye Pietro Della Valle – Qesmat-e Marbut be Irân* (Le récit de voyage de Pietro Della Valle – la partie concernant l'Iran), Téhéran, Bongâh-e Tarjome va Nashr-e Ketâb, 1969.
-Shirâni, H., *Safarnâmeh-ye Jean Baptiste Tavernier* (Le récit de voyage de Jean-Baptiste Tavernier), 2e édition, Téhéran, 1957.
-Shokri, Y., *Âlam Ârâye Safavi*, Téhéran, Bonyâde Farhange Irân, 1971.
-Taheri, A., *The Spirit of Allah*, Hutchinson, 1985.
-Whittow, M., *The Making of Byzantium: 600-1025*, Berkeley, University of California Press, 1996.
-Khânbâqi, A., *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, IB Tauris, 2006.
-Zakey, A. Rahman, "On Islamic Swords", *Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of K.A.C. Cresswell*, pp. 270-291, 1965.

# Pour les victimes du tremblement de terre en Azerbaïdjan iranien

Ulker Ucqar*

La terre tremble,
La mer sèche
Moi, je vis. Moi, j'attends

J'étais un millier de corps enfouis
Sans être enterrés
J'étais des milliers de corps vivants
Qui ne vivent plus, qui n'ont jamais vécu, ne sont pas nés
Et qui travaillaient pourtant la terre, la nôtre
Les gens des blés
Invisibles comme les spectres
Sentant le pain
Simplement le pain

Notre terre tremble
Notre mer sèche
Et dans nos ventres nous portons
Des enfants qui ne sont pas les nôtres

Oublie-moi mon chevalier d'un Moyen Âge profane
Oublie-moi mon homme
Tellement homme, et si terrestre

Laisse-moi
Reine future d'un pays qui va disparaître, sans que rien n'en reste ■

*Traduit du turc azéri par l'auteure.*
*Adapté par Jean-Marc Henry*

* Doctorante ès lettres françaises à l'université Shahid Beheshti de Téhéran.
Née en1985 à Tabriz. Langue d'expression: turc azéri. Publications: *Vers les mains du pêcheur* (recueil de poèmes, Baku, 2011, Qânun édition); traductrice de *L'avare*, de Molière, en turc azéri. Pièce montée à Tabriz pour 20 représentations (décembre 2011); directrice du premier site pour enfants turcophones d'Iran (Xoxan.com)

## Pensée iranienne contemporaine – études religieuses et philosophiques (IX)

# Commentaire du verset de la Lumière (*ayat al-nûr*)

## de 'Allâmeh Seyyed Mohammad-Hossein Hosseini Tehrâni*

(3ère partie)

Traduction et adaptation:
Amélie Neuve-Eglise

*"Si les hommes connaissaient la valeur de la connaissance de Dieu,
ils ne jetteraient pas leurs regards sur les attraits de la vie de ce monde. [...]
En vérité, la connaissance de Dieu est le compagnon de tout esseulement, l'ami de toute solitude,
la lumière de toute obscurité, la force de toute faiblesse et le remède de toute maladie."*
Imâm Sâdeq, *Al-Kâfi*, vol. 8, p. 247, no. 347

ای آفتاب آینه دار جمال تو
*Ô Toi! Le soleil est le porte-miroir de Ta beauté!*[1]
Hâfez, ghazal 400

اللَّهُ نُورُالسَّمَاوات وَالاَرض
"*Dieu est la Lumière des cieux et de la terre.*" (24:35)

Dans la partie précédente[2], nous avons vu que la lumière désigne tout ce qui est *apparent en lui-même (*zâhir lizâtihi*)* et *fait apparaître ce qui est autre que lui (*muzhir li-ghayrihi*)*. En tant qu'existence absolue qui subsiste par elle-même et donne l'existence à tout ce qui est autre qu'elle, l'existence divine est lumière: "*Dieu est la lumière des cieux et de la terre*" (24:35). Néanmoins, si Dieu est apparent en lui-même, pourquoi certains reconnaissent l'existence de Dieu et d'autres la réfutent? Et parmi ceux qui acceptent Son existence, pourquoi existe-t-il autant de théories différentes à Son sujet, et concernant le rapport qu'Il entretient avec Sa création? Pourquoi certains défendent la possibilité de rencontrer Dieu, alors que d'autres nient qu'une telle capacité soit donnée à l'homme?

**Différentes conceptions de la rencontre de Dieu et de Sa relation avec le monde**

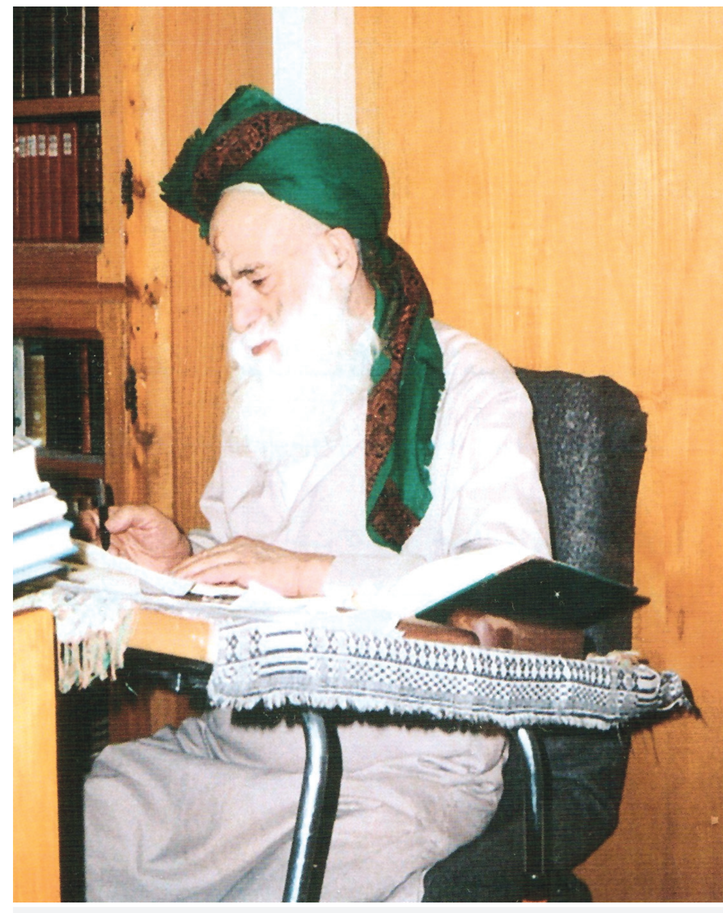
Durant les premiers siècles ayant suivi l'apparition de l'islam, différentes écoles de pensée se sont constituées en proposant des conceptions diverses du type de relation existant entre Dieu et le monde. Certaines ont soutenu l'idée que de par Sa transcendance, Dieu n'a aucun lien ni ressemblance avec Sa création.[3] Selon cette école, on ne peut même pas qualifier Dieu d' "existant" car Son existence n'a rien à voir avec celle que l'on peut observer chez les êtres créés, tant au niveau de la réalité que du concept.

Il est dès lors impossible d'acquérir une quelconque connaissance de Dieu[4] ni d'établir de relation avec Lui étant donné que Ses attributs sont séparés du monde.[5] Par conséquent, aucune créature ne peut rencontrer Dieu ni dans ce monde, ni dans l'Au-delà. Selon cette vision, les versets coraniques évoquant une telle rencontre doivent être compris de façon figurée dans le sens d'une rencontre avec les bienfaits de Dieu, Ses attributs, Son paradis… mais pas avec Dieu lui-même. A l'inverse, un autre courant de pensée soutient que Dieu, à la fois dans Son essence, Ses attributs et Ses actes, ressemble aux créatures. Cette ressemblance (*tashbih*) permet de fonder un lien réciproque et la possibilité d'une rencontre.

Comme nous allons le voir, le Coran rejette à la fois la transcendance et la ressemblance absolues: contre la première position, le Coran ainsi que de nombreux hadiths[6] évoquent clairement l'idée d'une rencontre avec *Dieu même*[7]: "*Quiconque, donc, espère rencontrer son Seigneur, qu'il fasse de bonnes actions et qu'il n'associe dans son adoration aucun à son Seigneur*" (18:110); "*Celui qui espère rencontrer Dieu doit savoir que le terme fixé par Dieu aura immanquablement lieu*" (29:5). Néanmoins, contre le courant défendant l'idée d'une pure ressemblance, cette rencontre ne doit pas être envisagée comme celle de deux êtres physiques et avec les yeux de chair; ce qui réduirait Dieu à un être matériel parmi d'autres: "*Rien ne Lui ressemble*" (42:11); "*Les regards ne peuvent l'atteindre, cependant qu'Il saisit tous les regards*" (6:103).[8]

**La rencontre de Dieu selon le Coran**

Outre les différents versets évoquant directement l'idée d'une rencontre de l'homme avec Dieu, les *modalités* de cette rencontre peuvent être saisies à partir de deux idées majeures au sujet de Dieu et de la création évoquées dans le Coran. Le Coran présente tout d'abord Dieu comme le détenteur *unique* de l'ensemble des perfections. Dans le monde créé, la connaissance, la force, la vie, la sagesse… n'appartiennent qu'à Dieu: "*Dieu! Point de divinité à part Lui,* **le** *Vivant (*al-Hayy*)*" (2:255). Ce verset pose Dieu comme la seule divinité. Or, nous pouvons constater que les gens adorent des divinités diverses: une idole, le soleil, une vache, leur argent, leurs propres passions… Dans ce sens, "*point de divinité à part Dieu*" ne doit pas être compris comme signifiant que seul Dieu mérite et se doit d'être



▲ *'Allâmeh Seyyed Mohammad Hossein Tahrâni*

adoré, mais que *dans les faits*, l'ensemble des choses et êtres susceptibles d'être pris par l'homme comme objet d'adoration – l'idole, le pouvoir… - sont en réalité une adoration d'un aspect des perfections divines. "*Point de divinité à part Dieu*" signifie qu'il est concrètement et ontologiquement impossible d'adorer un autre que Lui. L'associationisme ne consiste donc pas à adorer un autre que Dieu – c'est impossible étant donné que rien n'*est* en dehors de Lui – mais de le restreindre à l'une de Ses manifestations et de confondre un aspect limité des perfections divines avec Dieu lui-même, alors que l'homme est invité à L'adorer dans l'intégralité de Sa vérité.

L'associationisme ne consiste pas à adorer un autre que Dieu – c'est impossible étant donné que rien n'est en dehors de Lui – mais de le restreindre à l'une de Ses manifestations et de confondre un aspect limité des perfections divines avec Dieu lui-même, alors que l'homme est invité à L'adorer dans l'intégralité de Sa vérité.

Dans la même logique, le nom le Vivant (*al-Hayy*) cité dans le verset précédent n'est pas un adjectif qualifiant Dieu, mais un sujet distinct signifiant que Dieu est *le* vivant, le seul. L'ensemble des créatures vivantes est en réalité une manifestation du nom le Vivant. Dire "*Je* suis vivant" est seulement vrai au sens figuré, chaque être étant dans sa réalité profonde un degré d'apparition du nom le Vivant. De même pour les autres attributs de Dieu: "*c'est Lui l'Omniscient, le Sage*" (66:2); "*c'est Lui l'Audient, le Clairvoyant*" (42:11), c'est-à-dire le *seul*; les autres créatures étant dotées de savoir, de sagesse, de vision… par Dieu et en Dieu.

Tout ce qui existe est donc une manifestation des noms et attributs divins de façon plus ou moins intense, et constitue autant de modalités de la rencontre de Dieu. Il suffit à tout croyant, *dans ce monde même*, d'ouvrir son regard, pour ne plus voir que le divin dans la multiplicité de Ses apparitions.

L'ensemble des expressions au sujet de Dieu peuvent être interprétées selon la même logique: "*la louange est à Dieu*" (*al-hamdu lil-Lah*, 29:63) ne signifie pas que Dieu est un être digne de louange parmi les êtres, mais que toute louange d'une chose, de la beauté d'un être… est en réalité une louange à Dieu, car tout ce qui existe constitue l'une de Ses manifestations. "*Et si tu leur demandes: "Qui fait tomber l'eau du ciel pour revivifier la terre après sa mort?", ils répondront sûrement: "C'est Dieu!" Dis: Louange à Dieu!" Mais la plupart d'entre eux ne raisonnent pas*" (29:63). Toute louange adressée aux êtres est en réalité une louange à Dieu car les êtres sont constitués des perfections mêmes de leur Principe; mais ceux qui ne réfléchissent pas attribuent ces perfections aux êtres mêmes, qu'ils considèrent comme des entités indépendantes, et ne voient pas Dieu comme lumière apparente embrassant tout ce qui existe. A l'inverse, le Coran évoque les paroles qu'échangeront les gens du Paradis: "*Là, leur invocation sera "Gloire à Toi, ô Dieu", et leur salutation: "Paix!" et la fin de leur invocation: "La louange est à Dieu, Seigneur de l'Univers"*." (10:10). Leur regard s'étant ouvert à la réalité profonde du monde comme manifestation de Dieu, ils verront alors ce monde et l'Au-delà, les prophètes, les grâces du Paradis, et tout ce qui les entoure comme autant de manifestations de Dieu, révélant

leur Créateur comme le seul digne de louange: "*La louange est à Dieu, Seigneur de l'Univers*".

Le second aspect précisant le sens de la rencontre avec Dieu réside dans le fait que le Coran qualifie l'ensemble des êtres de *signes* de Dieu (*âyât Allah*). La notion de signe exprime l'idée de montrer quelque chose. Un signe, comme par exemple une pancarte, a deux aspects: un aspect indépendant (le fait d'être en bois ou en fer, de comporter telles couleurs, lettres, symboles…), et un aspect *significatif*, montrant ce qui est autre que lui-même, c'est-à-dire le message même véhiculé par ce panneau: l'entrée dans une ville, l'obligation de s'arrêter, la présence d'un virage, etc. Le panneau ne contient pas en lui-même la ville ou le virage, mais nous le signifie, nous l'indique. De même pour une paire de lunettes: elle comporte un aspect indépendant - des verres et une monture – et montre ce qui est autre qu'elle. Si l'on porte attention uniquement à l'aspect indépendant et propre d'un signe – le fait que le panneau soit en bois, rouge, etc. – on ne *voit* plus qu'un amas de matières et de couleurs, et non plus ce qu'il veut nous dire. A l'inverse, plus on fera abstraction de son caractère propre et indépendant, plus on verra ce qu'il signifie, ce qu'il nous montre au-delà de lui-même. Et plus l'aspect propre et indépendant d'un signe est faible, plus il sera *significatif* et montrera ce qui est autre que lui de façon juste: une eau pure et claire reflètera parfaitement le paysage qui l'entoure. Si au contraire elle se charge de caractéristiques particulières, de vagues, de pollutions… plus rien ne pourra s'y refléter. De même, plus un miroir est poli et propre, plus il reflètera la personne qui s'y regarde au point qu'on en oublie le miroir. S'il est au contraire cabossé et tâché, il perdra sa capacité de réflexion et ne sera plus qu'un objet indépendant ne montrant plus rien, ou

Tout ce qui existe est une manifestation des noms et attributs divins de façon plus ou moins intense, et constitue autant de modalités de la rencontre de Dieu. Il suffit à tout croyant, *dans ce monde même*, d'ouvrir son regard, pour ne plus voir que le divin dans la multiplicité de Ses apparitions.



tout au plus une image déformée et enlaidie de la réalité. Par conséquent, le meilleur signe est celui qui est *purement significatif* et n'a aucun aspect indépendant.

Présenter les créatures comme *signes de Dieu* signifie donc qu'elles sont autant de miroirs de Dieu. Cet aspect vient compléter et éclairer l'idée selon laquelle Dieu est le seul et unique Vivant, Sage, Miséricordieux…: Ses créatures ne montrent rien d'autre que Ses attributs; elles sont de *purs signes* et manifestations n'ayant aucun aspect propre et détaché de Dieu. Le Coran cite par exemple Jésus et Marie comme étant des signes divins: "*Nous fîmes du fils de Marie, ainsi que de sa mère, un signe (*aya*); et Nous donnâmes à tous deux asile sur une colline bien stable et dotée d'une source*" (23:50). Que signifie le fait que Jésus et Marie soient qualifiés de "signes"? Tout simplement qu'ils n'ont aucun aspect égoïste en eux, et que l'ensemble de leur être a atteint un tel niveau de perfection qu'il est devenu un miroir poli montrant Dieu. Regarder Jésus ou Marie ne signifie pas voir une personne particulière, ayant telles caractéristiques personnelles, mais de contempler une manifestation de Dieu.

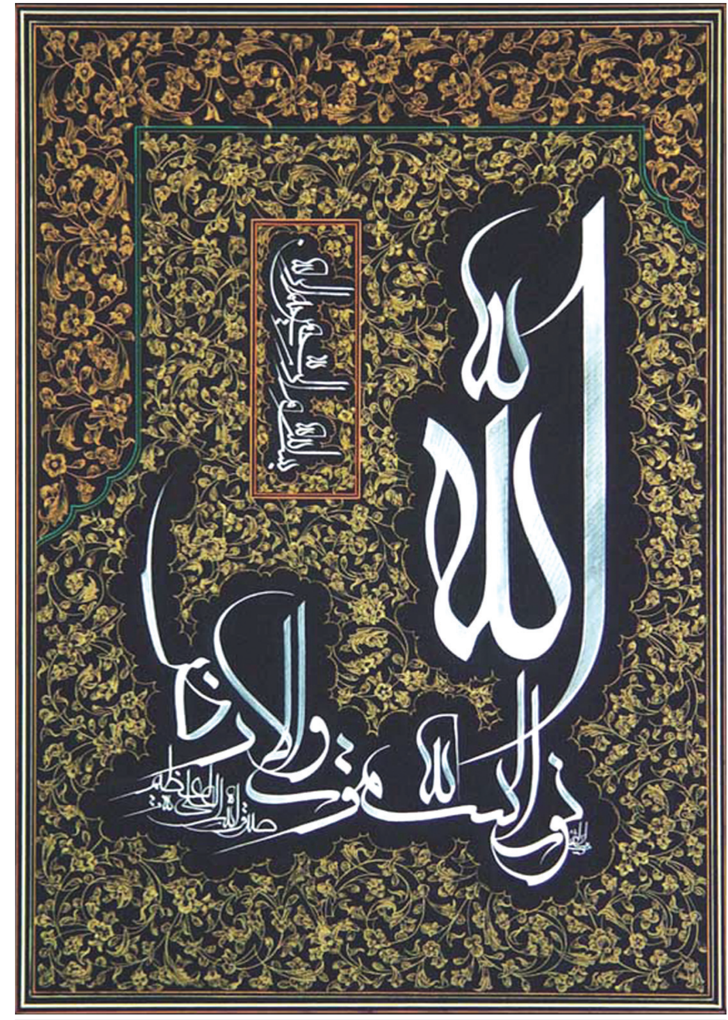
> Le croyant peut dès lors être défini comme quelqu'un qui non seulement croit en Dieu, mais voit et *rencontre* également Dieu à chaque instant et en toute chose. La différence entre la croyance et l'incroyance est avant tout une question de *regard*, qui s'enracine elle-même dans le cœur: "*Ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent*" (22:46).

De même, l'ensemble des créatures du monde sont, chacune à un certain degré, un signe de Dieu révélant Ses attributs: "*Un signe pour eux est la terre morte à laquelle Nous redonnons la vie et d'où Nous faisons sortir des grains dont ils mangent*" (36:33). La terre morte qui revit montre Dieu comme Celui qui crée et qui donne la vie, et Celui qui fait revivre après la mort. "*Certes la création des cieux et de la terre, dans l'alternance de la nuit et du jour, dans le navire qui vogue en mer chargé de choses profitables aux gens, dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel, par laquelle Il rend la vie à la terre une fois morte et y répand des bêtes de toute espèce, dans la variation des vents, et dans les nuages soumis entre le ciel et la terre, en tout cela il y a des* signes*, pour un peuple qui raisonne*" (2:164). Ces versets invitent le croyant à ne pas voir les prophètes, les fruits de la terre, la pluie, le mouvement du bateau sur l'eau… comme autant de phénomènes indépendants, mais d'y voir Dieu.[9] La spécificité des signes divins est néanmoins que, contrairement au panneau ou à l'eau, ils sont de *purs* signes et n'ont aucun aspect séparé et distinct de ce qu'ils montrent - Dieu -, leur réalité même étant une manifestation divine. Ainsi, la manière même dont tombe la pluie, goutte par goutte et non d'un seul coup, est une manifestation de la miséricorde et de la sagesse divines, mais aussi de sa générosité, de la vie qu'Il donne par elle, etc. Voir ces réalités en apparence distinctes comme des *signes* montrant une même réalité implique cependant de réfléchir, de se détacher de l'apparence matérielle des phénomènes: "*pour un peuple qui raisonne*". Le croyant peut dès lors être défini comme quelqu'un qui non seulement croit en Dieu, mais *voit* et *rencontre* également Dieu à chaque instant et en toute chose. La différence

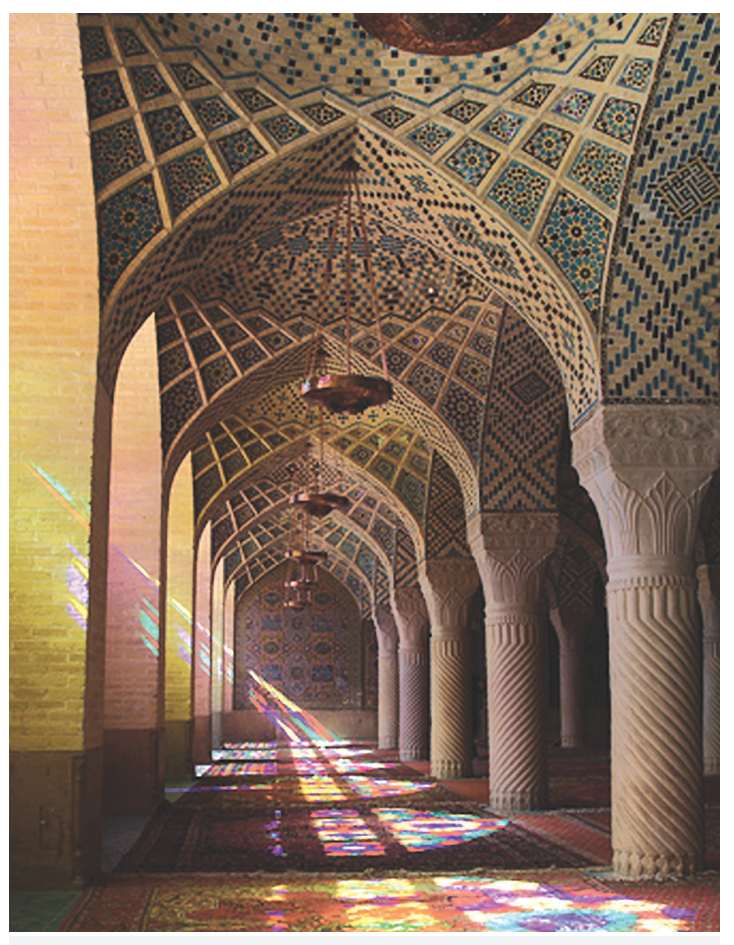
entre la croyance et l'incroyance est avant tout une question de *regard*, qui s'enracine elle-même dans le cœur: "*Ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent*" (22:46).

Ces signes ne se restreignent pas aux personnes et aux phénomènes naturels, mais comprennent aussi les sentiments, dont l'amour existant entre un mari et sa femme: "*Parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des signes pour des gens qui réfléchissent*" (30:21). Comme les autres signes, cet amour ne doit pas être regardé comme une réalité issue de deux personnes, mais une manifestation de l'amour divin. De même, le Coran évoque que l'une des joies du Paradis consiste à s'asseoir les uns en face des autres et à se regarder mutuellement (37:44). Cette joie est issue du fait que les gens du Paradis, dont le regard s'est ouvert dans ce monde, ne voient plus les êtres comme des réalités indépendantes mais autant de manifestations sublimes de Dieu. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre le plaisir issu de l'ensemble des grâces du Paradis – une rencontre permanente, sans voiles.

Toute personne qui atteint ce regard réalisera que depuis qu'elle existe, elle n'a rencontré que Lui; elle ne peut voir et n'aimer que Lui: "*la louange est à Dieu*". Cette réalité est résumée dans ce verset: "*Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident qu'Il [Dieu] est la Vérité (*al-Haqq*). Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute-chose? Ils sont dans le doute, n'est-ce pas, au sujet de la rencontre de leur Seigneur? C'est Lui certes qui embrasse toute chose*" (41:53-54). Non seulement l'univers, mais l'ensemble de nos états intérieurs sont une manifestation de Dieu; tout est un miroir nous révélant Sa bonté et Sa miséricorde. Notre amour de la beauté, notre capacité à pardonner, à aimer… nous montre Dieu au plus profond de nous-mêmes. Tout ce qui existe autour de nous constitue des milliers de miroirs, et nous sommes nous-mêmes un grand miroir… chacun constituant une forme de rencontre avec Dieu. Le Coran invite ainsi à voir toutes choses comme autant de lieux de



▲ *Début du verset de la lumière, par Mohsen Ebrâhimi*



▲ *Mosquée Nasir-ol-Molk, Shirâz. Photo: Rowan Castle*

manifestations, à ne plus regarder le miroir comme une entité distincte et indépendante mais à ne voir que ce qu'il montre, jusqu'à oublier le miroir lui-même. Et à ne plus parler de "choses" mais de "manifestations de Dieu", pour voir Dieu comme le seul Vivant, le seul Puissant, le seul Existant. "*C'est Lui certes qui embrasse toute chose*" (41:54).

**La voie de la rencontre**

Le message des prophètes n'est qu'une invitation à cette rencontre, ou plus précisément une invitation à se rendre capable de *vivre* et de *voir* cette rencontre déjà actualisée autour de nous: "*Voilà bien là un signe! Et la plupart d'entre eux ne croient pas*" (26:8). La foi est dès lors indissociable de l'acquisition d'un regard spéculaire sur les choses, l'incroyance étant à l'inverse indissociable d'une vision du monde considérée non pas comme manifestation de Dieu, mais une réalité indépendante: "*Et il ne leur vient aucun des signes d'entre les signes de leur Seigneur, sans qu'ils ne s'en détournent*" (6:4 et 36:46); "*Que de signes évidents dans les Cieux et sur la Terre devant lesquels les hommes passent et dont ils se détournent!*" (12:105). La voie des prophètes vise ainsi à introduire un changement de regard, et à nettoyer son miroir intérieur pour se rendre capable de voir l'ensemble du monde comme autant de miroirs. Elle vise à dépasser la tendance naturelle de l'homme à absolutiser ses perceptions sensibles qui posent comme seule vérité la diversité des choses matérielles perçues comme autant d'entités indépendantes, et le privent d'une rencontre perpétuelle avec son Créateur.

Cette voie est fondée sur l'existence en l'homme d'une faculté que l'on appelle parfois cœur, conscience, *sirr*…; le lieu d'une conscience intime de l'existence d'un lien avec Dieu, et de la possibilité de Le rencontrer. Cette réalité et capacité existe dans chaque homme, mais du fait de l'attention qu'il accorde aux réalités matérielles, à son égo, à ses désirs… elle a été peu à peu recouverte de différents voiles qui ont affaibli sa capacité de réception et de *réflexion*. C'est la raison pour laquelle *Dieu est lumière* reste caché pour la plupart des gens et que, par extension, autant de théories distinctes ont été élaborées à son sujet.

Chaque prophète envoyé par Dieu a invité les gens à se rappeler de cette réalité et à suivre ses commandements en vue de se purifier, de nettoyer son miroir

intérieur par la prière, le jeûne, le don, la patience face aux difficultés…: "*C'est Lui qui a envoyé à des gens sans Livre un Messager des leurs qui leur récite Ses signes, les purifie et leur enseigne le Livre et la Sagesse*" (62:2)[10]; cet effort permettant à ces voiles de disparaître et de voir l'ensemble des réalités du monde non plus comme des réalités indépendantes, mais comme autant de miroirs divins. Si au contraire en faisant preuve d'auto-suffisance et de fierté, l'homme ne cesse de rayer son miroir et laisse la poussière le recouvrir, il perdra la capacité de contempler les choses telles qu'elles sont et verra tout de façon déformée et laide. Plus il portera de considération à son égo, moins il verra Dieu.[11] Si la rencontre est atteinte par la foi et les actes, la réflexion rationnelle et philosophique a également un rôle important en ce qu'elle permet d'approfondir sa connaissance de Dieu, et donc la modalité de la rencontre qui n'est autre que connaître concrètement Dieu tel qu'Il est.[12]

**Les étapes de la rencontre**

*Dieu est lumière.* Pour se rendre capable de saisir cette Réalité qui embrasse tout, l'homme doit d'abord commencer par se déprendre (*takhliya*) de l'ensemble de ses défauts, de tout ce qui est susceptible de l'éloigner de Dieu et de déformer son miroir intérieur. Commence ensuite l'étape de l'embellissement (*tahliya*) de l'être, du polissage du miroir: au travers de ses actes, ses prières, ses dons… l'homme se pare peu à peu des attributs de perfection. Il se rend ainsi capable de devenir lui-même le lieu d'apparition (*majlâ*) et de manifestation des attributs divins. Enfin, lorsque les Noms divins se manifestent en l'homme au plus haut degré de leur perfection, la dernière étape de la Rencontre divine est celle du *fanâ'*, de l'extinction en Dieu: la personne réalise au plus profond de son être que l'ensemble des perfections dont elle est parée ainsi que celles du monde qui l'entoure sont à Dieu, par Dieu et en Dieu.[13] Elle ne voit plus le soleil, la terre, l'amour, ni même sa propre personne, mais uniquement son Créateur présent en tout lieu: "*Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire*" (50:16); "*Dieu s'interpose entre l'homme et son cœur*" (8:24). A ce degré, le miroir et sa forme même disparaissent aux yeux du croyant, qui devient lui-même le *signe* le plus éminent capable de voir l'ensemble des réalités comme autant d'autres signes. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la parole de l'Imâm Sâdeq:

"ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و معه و بعده"

"*Je n'ai vu aucune chose sans avoir vu Dieu avant elle, avec elle et après elle*"[14] - l'ensemble des êtres étant une même Lumière qui existe par Lui et en manifeste un aspect.[15] La conception coranique de la rencontre avec Dieu se pose contre tout panthéisme et invalide l'idée d'une rencontre sur la base d'une

> La voie des prophètes vise ainsi à introduire un changement de regard, et à nettoyer son miroir intérieur pour se rendre capable de voir l'ensemble du monde comme autant de miroirs. Elle vise à dépasser la tendance naturelle de l'homme à absolutiser ses perceptions sensibles qui posent comme seule vérité la diversité des choses matérielles perçues comme autant d'entités indépendantes, et le privent d'une rencontre perpétuelle avec son Créateur.

incarnation de l'essence divine s'incarnant (*hulûl*) au sein des créatures - l'essence divine est illimitée et ne peut pénétrer au sein de créatures limitées. Une telle conception présuppose également une dualité entre l'Essence divine effusée et un réceptacle la recevant, ce qui est contraire à l'idée que les créatures ne sont elles-mêmes pas des réalités séparées de Dieu mais autant de *manifestations* de Ses propres noms.[16]

> A ce degré, le miroir et sa forme même disparaissent aux yeux du croyant, qui devient lui-même le *signe* le plus éminent capable de voir l'ensemble des réalités comme autant d'autres signes. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la parole de l'Imâm Sâdeq:
> *"Je n'ai vu aucune chose sans avoir vu Dieu avant elle, avec elle et après elle"*.

Le Coran invite à mettre de côté toutes les adorations limitées en vue de se préparer à une rencontre avec l'Illimité, rencontre vécue de façon spécifique par chacun des prophètes: Moïse est celui à qui Dieu a parlé (*kalîm Allah*), Jésus est l' "esprit de Dieu" (*rûh Allah*), Ibrâhîm l'ami intime de Dieu (*khalîl Allah*)… S'il est susceptible d'être purifié, le miroir du cœur peut également être agrandi: un petit miroir montrera une partie de la réalité, tandis qu'un grand miroir pourra révéler l'ensemble du réel. Le Coran souligne qu'à l'issue de l'ascension céleste du Prophète (*mi'râj*), Dieu "*lui fit voir le très grand signe*" (79:20)[17], c'est-à-dire Sa propre existence au travers de Sa première et plus grande manifestation. Or, le prophète Mohammad est lui-même qualifié par le Coran d' "*excellent modèle pour celui qui espère en Dieu*" (33:21): sur cette base, *tout homme* est invité à la rencontre suprême, qui constitue le but même de sa création, en se rendant capable de voir le monde comme une *invitation constante* à la rencontre de Dieu, puis de réaliser cette rencontre *perpétuelle*, *permanente*, non seulement dans l'Au-delà, mais ici et maintenant, dans ce monde même. ■

*(à suivre)*

---

* Hazrat-e 'Allâmeh Ayatollah Hâjj Seyyed Mohammad Hossein Hosseini Tehrâni, *Tafsir Ayeh-ye Nour*, Maktab-e Vahi, 1390 (2011).

1. Nous utilisons ici la traduction de Charles-Henri de Fouchécour, *Hâfez de Chiraz – Le Divân*, Verdier, 2006, p. 994.
2. Voir le numéro précédent de *La Revue de Téhéran*.
3. Ce courant de pensée est souvent qualifié de transcendentaliste (*ahl al-tanzîh*).
4. Non seulement de Son essence, mais également de Ses attributs, de Ses actes…
5. Dans le prolongement de cette idée, certains ont argué que les bonnes actions et les prières que l'homme effectue pour se rapprocher de Dieu n'ont aucun sens et ne peuvent l'atteindre. Une telle conception aboutit à invalider l'idée même de religion et réduit les actes des prophètes à de simples mises en scène n'ayant aucun effet réel. D'un point de vue pratique, la frontière entre un Dieu absent de Sa création et l'athéisme est ténue: pourquoi se tourner vers une dimension spirituelle si le Principe de la Création reste absent aux créatures, et qu'Il ne les atteint pas, pas plus qu'elles ne l'atteignent?
6. En outre, dans la tradition chiite, de nombreux sermons de l'Imâm 'Ali, invocations de l'Imâm Sajjâd, ainsi qu'un grand nombre d'invocations chiites évoquent clairement la possibilité d'une telle rencontre au sens propre.
7. Concernant la réfutation de l'interprétation de ces versets selon un sens figuré, voir la première partie de ce commentaire.
8. Si ces façons de penser sont parfois attribuées à un penseur ou à un courant idéologique particulier, elles constituent différentes façons d'aborder ce rapport et réapparaissent sous des noms différents selon les époques. De même, de nombreux croyants

pensent inconsciemment le rapport entre Dieu et le monde de l'une de ces façons.
9. Il est bien entendu à chaque fois question d'une *manifestation* de Dieu, et non pas de l'*ensemble de l'Essence de Dieu* lui-même qui est illimitée et ne peut être montrée ou apparaître dans le cadre d'une créature limitée. Il n'est pas possible de citer l'ensemble des versets évoquant les différents signes divins dans le cadre de cet article. Nous nous contenterons d'évoquer également le vent (30:46), la nuit et le jour, ainsi que le soleil et la lune (41:37), le sommeil (30:23)… comme autant de Ses signes. Nous devons ici comprendre que *tout* est signe de Dieu. Nous nous contenterons de citer également ce verset: "*Parmi Ses signes la création des cieux et de la terre et la variété de vos idiomes et de vos couleurs. Il y a en cela des preuves pour les savants*" (30:22). La différence entre les êtres humains est aussi considérée comme un signe divin: parmi tous les êtres humains qui existent et qui ont existé depuis la création et jusqu'à la fin des temps, on ne pourra trouver deux êtres humains se ressemblant de façon exacte. Les différences de visages, de voix, etc. même entre des personnes issues de mêmes parents est un véritable signe dans le sens où Dieu est unique et que Ses manifestations sont toutes uniques: il ne peut exister de répétition dans la manifestation. Chaque créature montre Dieu d'une façon particulière.
10. Un verset décrit l'état des croyants ayant ce regard spéculaire: "*lorsque les signes du Miséricordieux leur sont récités, ils se prosternaient face au sol en pleurant*" (19:58). Ces pleurs sont dus à ce changement de regard qui ne voit plus *des* choses, mais la grandeur divine en chacune d'elle.
11. Atteindre ce plus haut degré de la rencontre implique de mettre de côté toute trace d'égoïsme et de se fondre dans l'Aimé, tout ce qui est autre que Lui constituant un voile empêchant une union réelle. Le même principe régit l'amour entre les êtres humains: tant que la moindre trace d'égoïsme subsiste, tant que l'on continue à s'aimer soi-même au détriment de l'autre, l'aimé ne pourra réellement s'offrir à celui qui aime…
12. La philosophie peut permettre d'acquérir une connaissance précise de Dieu: qu'Il contient l'ensemble des perfections, qu'Il est illimité, qu'Il est le créateur de tout ce qui est, que "*rien ne Lui échappe fût-il du poids d'un atome dans les cieux, comme sur la terre*" (34:3)… Certains philosophes comme Avicenne, Mollâ Sadrâ… ont ainsi permis de façonner une représentation de Dieu en accord avec le principe de l'unicité divine (*tawhid*). Elle est également une démarche reconnue par le Coran, qui invite à discuter et à argumenter avec les gens de la meilleure façon (16:125), comme l'ont fait les Imâms avec leurs opposants, les incroyants, etc. Le recours à l'argumentation philosophique est donc nécessaire pour répondre et invalider certaines pensées. En outre, on ne peut demander à un incroyant de croire car nous ressentons en nous que Dieu existe: ce sentiment et cette croyance ne vaut que pour nous, et n'est pas imposable à quiconque. La démonstration rationnelle reste donc la seule démarche pour discuter et convaincre, ou pour réfuter la fausseté de certains courants de pensée.
13. L'essence de Dieu ne peut donc être perçue, mais arrivée à l'extinction en Dieu, la personne n'*est plus* pour pouvoir ou ne pas pouvoir saisir Dieu: il n'y a ici plus rien d'autre que Dieu, qui se connaît Lui-même de la façon la plus parfaite. Il n'y a plus d' "autre" pour que cet autre puisse ou ne puisse pas le connaître. Le plus haut degré de connaissance consiste donc en une sortie de soi pour aller vers Dieu et en Dieu.
14. Hadith de l'Imâm Sâdeq rapporté par Hâj Mirzâ Jawâd Aghâye Tabrizi dans l'ouvrage *Liqâ' Allah* (La rencontre de Dieu). Selon une vision mo'tazilite interprétant la rencontre de Dieu au sens figuré comme signifiant une rencontre avec Ses grâces, Son paradis, etc., ce genre de hadîth devrait être lu ainsi "*je n'ai vu aucune chose sans avoir vu les grâces de Dieu, le paradis, les anges, les fruits paradisiaques… avant elle, avec elle et après elle*"… L'absurdité d'un tel raisonnement apparaît clairement ici.
15. La même idée est exprimée par le verset "*Certes nous sommes à Dieu, et c'est à Lui que nous retournerons*" (2:156): si nous sommes à Dieu, c'est que nous *venons* de Lui, et un retour vers Lui signifie qu'Il est *après* nous. D'autres versets, comme "*Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire*" (50:16) ou "*Dieu s'interpose entre l'homme et son cœur*" (8:24) soulignent que Dieu est également *avec* nous.
16. Selon une autre théorie, Dieu ne pénètre pas au sein des créatures mais s'unit à certaines d'entre elles (*ittihâd*) pour devenir une seule et même chose: l'homme devient un avec Dieu. Cette pensée doit également être rejetée car elle suppose d'abord de prouver une dualité et l'existence de deux choses distinctes, pour ensuite pouvoir affirmer que l'une s'unit avec l'autre; or, il n'existe pas de dualité dans le monde. Il existe un Dieu unique, Créateur de l'ensemble des êtres qui sont autant de manifestations et de lieux d'apparition de Ses attributs. La condition de l'union, c'est-à-dire une dualité préalable, n'existe pas dès le départ.
17. Dans certains versets, le mot "signe", désigné par le terme arabe *aya*, a parfois été traduit par des termes comme "enseignement" ou "miracle", comme c'est le cas du verset 79:20, traduction de Hamidullah: "*Il lui fit voir le très grand miracle*". Ce genre de traduction dénature totalement le sens du verset, efface totalement l'idée fondamentale de choses comme "montrant Dieu" et n'ayant aucune réalité propre.

# Le *Haft Peykar* de Nezâmi à la lumière d'une lecture psychanalytique

Nedâ Firouzâbâdi

Si Sigmund Freud est l'inventeur de la psychanalyse en Europe, en Iran, ce domaine est lié au nom de 'Ali Akbar Siâssi, fondateur de la première faculté de psychologie. Il a été ainsi le premier à s'intéresser à l'œuvre de Sâdegh Hedâyat. D'autres psychanalystes, iraniens ou étrangers, l'ont suivi dans l'étude des histoires de Hedâyat, pour peut-être retrouver le secret de son écriture troublante, et très vite, la recherche s'est portée sur les personnages étranges de ses histoires.

En Iran, la psychocritique, commencée par l'étude de Sâdegh Hedâyat et de son œuvre, a continué en assimilant de plus en plus la pensée jungienne. Ainsi, en plus des œuvres contemporaines qui furent reprises, des chercheurs psychologues et littéraires s'intéressèrent également à la critique psychologique des œuvres classiques. Parmi ces chercheurs, le nom de Madame le Professeur Hourâ Yâvari est à citer. Cette dernière a notamment étudié le *Haft Peykar*, l'un des sept chefs-d'œuvre du grand poète Nezâmi sous un angle psychologique.

## Nezâmi, le poète de Ganjeh

Nezâmi Ganjavi (1141-1209) est considéré comme l'un des plus grands poètes épiques et romantiques de la littérature persane. Il est né à Ganja, une des villes principales de l'Atâbakân-e Azerbaïdjan, au nord-est de l'empire iranien des Seldjoukides. Il a perdu ses parents très tôt et a été élevé par son oncle maternel qui lui a offert une excellente éducation. Il s'est marié trois fois et à chaque fois, la mort de son épouse a été pour lui l'occasion de créer un chef-d'œuvre. Ses œuvres prouvent qu'il connaissait parfaitement non seulement la littérature arabe et persane, mais aussi les sciences principales de son époque, tels que les mathématiques, l'astronomie, l'astrologie, l'alchimie, la médecine, les sciences islamiques, l'histoire, la philosophie, la musique et l'art. Il a vécu à une époque d'instabilité politique et d'activité intellectuelle intense qui se reflète dans sa poésie. Il est ainsi l'un des poètes persans les plus difficiles à lire, à cause de la densité signifiante de chacun de ses chefs-d'œuvre.

Chronologiquement, *Haft Peykar* est la quatrième œuvre de ce poète. Cet ouvrage narre l'histoire de Bahrâm V, roi sassanide et fils de Yazdgerd Ier, un roi cruel dont la légende dit qu'il ne put avoir d'enfant qu'après vingt ans de stérilité et de suppliques à Ahourâ Mazdâ. La vie aventureuse de Bahrâm Gour avait déjà été traitée dans d'autres chefs-d'œuvre de la littérature persane comme le *Shâhnâmeh* (Le Livre des Rois) de Ferdowsi, l'ouvrage historico-littéraire *Majmal-ol-Tavârikh* ou le *Târikh-e Tabari* (L'Histoire de Tabari), de l'historien et homme de lettres Tabari, auxquels Nezâmi a fait d'ailleurs référence dans son œuvre. Généralement, sa méthode est d'omettre les épisodes traités par des poètes et écrivains prédécesseurs ou de ne les survoler que très brièvement et de se concentrer sur un nouveau matériel.

*HaftPeykar* commence, comme tous les ouvrages de Nezâmi et ceux de tous les poètes persans classiques, par une introduction comprenant un remarquable passage de louanges à Dieu, et continuant sur des conseils de Nezâmi à son fils, Mohammad. Puis débute l'histoire de Bahrâm dont la mort termine le livre.

### Quelques épisodes du *Haft Peykar*

Sur l'avis des astrologues, Yazdgerd Ier a confié son fils Bahrâm à l'un des amis, Nowmân, prince arabe. Ainsi, Bahrâm a grandi dans un château, Khornagh et y a appris le persan, l'arabe et le grec. Il est aussi devenu l'un des plus célèbres cavaliers, chasseurs et archers de son époque. Un jour, allant chasser le zèbre, il tombe sur une zébrelle qui le conduit vers une grotte dans laquelle un dragon a emprisonné son zébreau. Bahrâm tue le dragon endormi devant la grotte et sauve ainsi le zébreau. La récompense de cette action est le trésor qu'il découvre à l'intérieur de la grotte.

Plus tard, de retour à Khornagh, errant dans le château, il tombe sur une pièce secrète décorée des portraits de sept princesses de sept contrées différentes. Il y a aussi son propre portrait, au-dessous duquel il est écrit que ce jeune épousera ces sept princesses. C'est dans cette pièce qu'il comprend le sens de sa destinée.

Dès la mort de son père, Yazdgerd Ier, les courtisans saluent un vieil homme Kasrâ, en tant que nouveau roi, rejetant ainsi Bahrâm sous le prétexte qu'il a grandi comme un nomade arabe. Ce dernier attaque alors l'Iran avec l'aide de Nowmân et dérobe la couronne royale située entre deux lions, prenant ainsi le pouvoir.

Contrairement à son père, Bahrâm décide de régner par la justice.

Plus tard, devenu roi, il s'en va un jour à la chasse, accompagné de l'une de ses servantes, Fetneh. Il chasse avec son habileté coutumière un zèbre, mais Fetneh ne l'admire pas pour cette action d'éclat. Il la condamne donc à mort. Fetneh, demandant pardon, réussit à échapper à la mort. Quelques années plus tard, ils se rencontrent à nouveau et la légende veut qu'ils vécurent ensemble, heureux.

L'année de la prise de pouvoir par Bahrâm est aussi l'année que choisit l'empereur de Chine pour attaquer l'Iran, mais Bahrâm le vainc et épouse les sept princesses dont il avait autrefois vu les portraits dans la pièce secrète du château de Khornagh.

Plus tard, un beau jour d'hiver, Bahrâm organise une fête durant laquelle un architecte, Shideh, élève de l'architecte Semnâr, constructeur du château de Khornagh, lui propose de lui bâtir un château à sept dômes, en l'honneur de ces sept princesses. Bahrâm accepte cette




▲ *Le prince sassanide Bahrâm découvre les portraits des sept princesses*

proposition et le nouveau château est construit, comprenant sept dômes de sept couleurs différentes comme celles des sept planètes du ciel.

Chaque nuit, mettant des habits de la même couleur que le dôme de la partie du château où il veut aller, Bahrâm monte voir l'une des princesses, qui lui raconte une histoire, et à l'occasion, il vit également des expériences extraordinaires.

De retour à Khornagh, errant dans le château, Bahrâm tombe sur une pièce secrète décorée des portraits de sept princesses de sept contrées différentes. Il y a aussi son propre portrait, au-dessous duquel il est écrit que ce jeune épousera ces sept princesses. C'est dans cette pièce qu'il comprend le sens de sa destinée.

Plus tard, dans un autre épisode encore, un messager arrive à son palais et lui annonce que l'empereur de Chine a de nouveau attaqué l'Iran. Bahrâm, inquiet, s'en va dans le désert pour une retraite. Là, il croise le chemin d'un berger qui a pendu son chien à cause de sa trahison (le chien s'était lié d'amitié avec un loup tueur de bétail). Cette histoire lui apparaît comme un signe et il comprend que son ministre, Râstroshin l'a trahi. Il choisit donc sept personnes ayant eu à souffrir de l'oppression de ce ministre et les entend. Après cette audition, il punit le ministre et l'empereur de Chine, ayant vu son intelligence et compétence, fait demi-tour en laissant un message d'excuse.

Plus tard, Bahrâm appelle les prêtres zoroastriens et leur confie les sept dômes de son château pour qu'ils les transforment en sept temples du feu. Puis il va à la chasse avec ses courtisans. Durant cette chasse, il rencontre de nouveau un zèbre dont la poursuite le conduit de nouveau à la grotte. Il y entre et disparaît et les courtisans cherchant leur roi, ne voient qu'une fumée s'élever vers le ciel.

Pour Hourâ Yâvari, le *Haft Peykar* possède notamment les particularités suivantes:

-Cette œuvre appartient à une époque d'instabilité politique.

-Elle comprend la représentation des symboles et des métaphores des deux parties primordiales de l'histoire: l'Iran préislamique et l'Iran islamique (avant et après l'islam)

-Elle comprend également la représentation et les images de l'inconscient collectif avec notamment l'archétype du Soi.

Le cadre théorique de cette recherche a été établi sur des notions comme l'individuation, les archétypes et leurs relations avec l'alchimie et la psychanalyse. Pour mieux comprendre ce travail de Hourâ Yâvari, il paraît donc nécessaire de faire le point sur quelques notions jungiennes.

Selon Freud, l'inconscient semble être une puissance issue du refoulement et des pulsions et cela trouble profondément le cours normal de la vie d'un être humain. Mais Jung croit que les désirs refoulés ne sont pas la majeure partie de l'inconscient. D'après lui, toute vie psychique se compose d'un conscient et d'un inconscient qui se compensent l'un l'autre, et la perte de chaque partie devient un dommage pour l'individu. La perte du conscient est l'aliénation et celle de l'inconscient est le désordre.

Il y a aussi une couche plus profonde sur laquelle se situe l'inconscient individuel: celle de l'inconscient archaïque (collectif). La psyché se

compose donc du conscient, de l'inconscient individuel et de l'inconscient collectif.

Quel est le but de l'inconscient? Selon Jung, tout le monde a besoin d'accéder à l'individuation et cette évolution de l'être humain peut se réaliser au travers du processus de l'union des opposés:

- « Persona ≠ombre
- Singularité (persona et ombre)≠ Collectivité (l'inconscient)
- Genre de la singularité (homme, femme) ≠Genre de l'archétype sexuel (anima, animus)
- Limitation du savoir et du pouvoir ≠ Illimitation du savoir et du pouvoir (l'archétype de lumière)»[1]

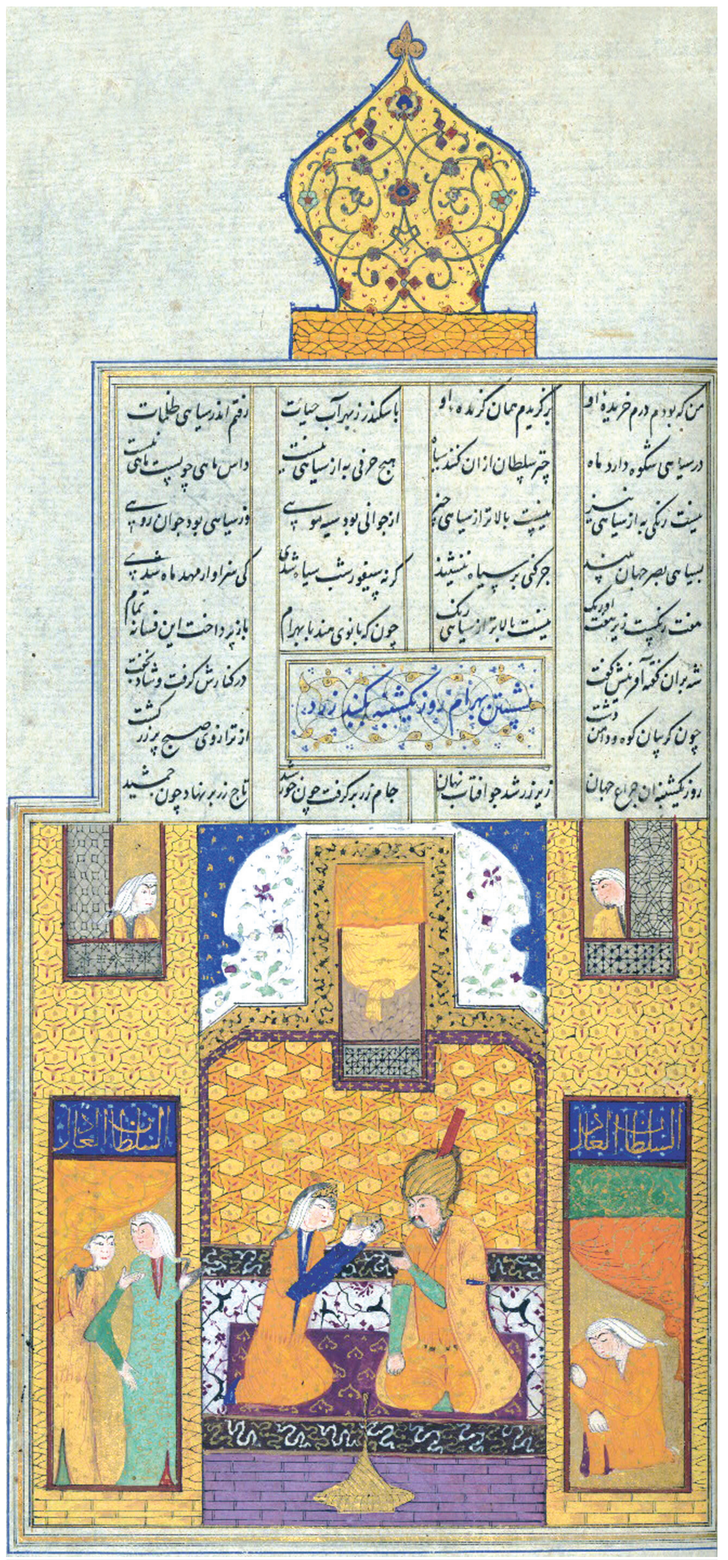
Au cours de ce processus, le conscient (la persona) doit affronter successivement les différentes parties de l'inconscient (l'ombre /l'anima ou l'animus/ et enfin l'archétype de lumière). Après avoir réussi à passer ce processus, l'individu peut prendre une dimension psychologique cosmique.

Dès que la persona affronte l'ombre apparaît quelque chose de nouveau qui n'est ni la persona, ni l'ombre et qui dépasse leurs différences. Quand le résultat de l'étape précédente se confronte à l'archétype sexuel, apparaît alors une autre chose, ni masculine, ni féminine, qui est l'archétype «lumière» (l'archétype du surnaturel qui révèle des forces ou pouvoir qui se trouve au-delà du monde spatio-temporel). Lorsque la limitation du moi affronte l'illimité de cet archétype un nouveau moi surgit, cela s'appelle Le Soi.

Jung a définit l'individuation: *«J'emploie l'expression d'individuation pour désigner le processus par lequel un être devient un individu psychologique, c'est à dire une*



▲ *Le roi sassanide Bahrâm, ici dans le pavillon noir ou pavillon de la princesse indienne, miniature du XVIe siècle, style safavide*



▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon jaune,* Haft Peykar

*unité autonome et indivisible, une totalité».*[2]

Pour exprimer et découvrir ce processus, Jung s'est inspiré des travaux de la philosophie et des conceptions de l'alchimie.

**Le rapport entre l'alchimie et l'individuation**

Beaucoup pensent que les alchimistes essayaient de faire de l'or, mais en réalité, ils cherchaient à libérer l'esprit caché dans la matière. Pour ce faire, il y a quatre phases à suivre. Ces phases se distinguent l'une de l'autre par la couleur que prend la matière au fur et à mesure du processus, sous l'influence d'une planète.

Le Grand œuvre est, en alchimie, la réalisation de l'élixir philosophale; tous les corps, selon cette tradition, sont composés d'un soufre alchimique et d'un mercure alchimique en diverses proportions:

1. Œuvre au noir (*nigredo* en latin), placée sous le signe de Saturne: désigne la mort, la dissolution du mercure et la coagulation du soufre.

2. Œuvre au blanc (*albedo* en latin), placée sous le signe de la Lune: c'est le processus de la purification, le lavage, la séparation des éléments purs et des scories. Ce procès se termine par la «spiritualisation du corps».

3. Œuvre au jaune (*citrinitas* en latin), placée sous le signe de Vénus: c'est l'action de la transformation des matières en vapeur grâce à la chaleur.

4. Œuvre au rouge (*rubedo* en latin), placée sous le signe du Soleil: c'est le moment de l'union du mercure et du soufre. Cette phase s'appelle «l'incarnation de l'esprit».

Selon Jung, il y a similitude entre l'œuvre alchimique et le processus d'individuation. D'après les alchimistes,

ce qui modifie l'intérieur de la matière (microcosme) peut changer l'extérieur (macrocosme) et l'alchimie est un travail intérieur (la sublimation du mercure, du sel et du soufre pour les réunir), qui indique les lois macrocosmiques du cosmos. Chaque individu, en tant qu'élément constituant du cosmos, a besoin d'énergie pour se confronter à l'impersonnel (le Soi). Jung estime que les seules représentations puissantes qui peuvent attirer ces énergies, sont les archétypes: des formes dont «l'ensemble constitue la structure de l'inconscient».

Le chemin d'individuation se compose donc de quatre étapes:

*1. Première étape:*

C'est le moment où le sujet se rend compte que l'on n'est pas «tout». Dans cette situation, il faut être capable de dire «Je ne suis pas celui que je croyais être jusqu'à maintenant». Cela procure une possibilité de se détacher des structures conventionnelles de la persona (de notre masque extérieur). La technique qui nous aide à commencer ce processus est l'étude des rêves et de l'imagination. Cela nous aide à découvrir l'inconnu de notre intérieur au travers de notre persona. Ce processus pourra donc réaliser le mouvement régressif indispensable et rebondir vers le mouvement progressif.

*2. Deuxième étape:*

Dans cette situation, l'individu a cessé de placer le centre de ses motivations dans la reconnaissance sociale, il n'essaie plus d'accuser l'environnement extérieur ou de justifier toutes ses fautes. Au cours de ce processus, ses bonnes ou mauvaises actions s'éclaircissent.

A la fin de cette étape, l'individu ne juge plus autrui, il devient plus compréhensif, plus fraternel. Pour son moi, le bien et le mal sont relativisés et le grave défaut de l'autre est considéré comme un défaut personnel.

*3. Troisième étape:*

Après avoir affronté l'ombre dans lequel les images de l'anima / animus ont pris leur intensité, le sujet se confronte avec l'archétype sexuel. Ce processus est approximativement le même pour les femmes et les hommes.

> Selon Freud, l'inconscient semble être une puissance issue du refoulement et des pulsions et cela trouble profondément le cours normal de la vie d'un être humain. Mais Jung croit que les désirs refoulés ne sont pas la majeure partie de l'inconscient. D'après lui, toute vie psychique se compose d'un conscient et d'un inconscient qui se compensent l'un l'autre, et la perte de chaque partie devient un dommage pour l'individu.

Dans le cas de l'homme: Après la réalisation du symbolisme de l'initiation au travers des rêves, une femme animale apparaît devant lui et l'homme doit lui demander ce qu'elle cherche. Pour comprendre sa réponse, il faut qu'il fasse le vide dans son mental et reste disponible. Ensuite, l'anima se vide peu à peu de son contenu et se transforme en moi. L'archétype perd donc sa place sexuelle et devient le pouvoir de l'inspiration et de la créativité.

Dans ce cas, étant donné qu'il ne peut plus se perdre en l'autre, l'individu ne tombe plus amoureux d'une personne, en revanche, il est capable d'éprouver un amour profond parce qu'il reconnaît sa/son partenaire comme un autre individu.

*4. Quatrième étape:*

C'est le moment où le sujet rencontre l'archétype «lumière». Dans ce cas,

l’archétype sexuel et ses imagos qui étaient infernaux (qui viennent de l’intérieur, d'ici-bas) et liés à la vie terrestre, sont remplacés par le ciel (l’environnement où montent les morts). Dans ce processus, des images de cet archétype exprimant «le voyage solitaire», avertissent d'une mort symbolique. Durant cette étape, l’individu affronte le pouvoir en Soi et il doit donc s’identifier au pouvoir transcendant. Les images de cette étape sont des aigles géants, des volcans, des soleils irradiants qui suggère l'omnipotence et l'omniprésence. Devant ces symboles menaçants, le sujet n’a que deux choix: si l'attachement à la terre est trop fort, il peut abandonner le processus d’individuation et libérer l’individualité de la psyché collective par la reconstruction de la persona. Mais ceux qui n’ont pas ce pouvoir ne pourront pas reculer et ils doivent donc choisir l’affrontement. Cette situation psychique dans laquelle l’égo a été identifié à l’archétype «lumière» est intitulée la "personnalité-mana".

Au cours du processus d’individuation, la personnalité devient transparente et elle laisse couler au travers d’elle une force intitulée le Soi. Et le Soi est donc la partie divine de l'homme.

Que faut-il faire avec cette extension de la personnalité qui n’a plus de limites individuelles? La seule solution est de trouver une voie pour accrocher la personnalité-mana à la terre. Ainsi, le moi ne se gonfle pas de pouvoir et il peut se transformer totalement en Soi.

En bref, au cours du processus d’individuation, la personnalité devient transparente et elle laisse couler au travers d’elle une force intitulée le Soi. Et le Soi est donc la partie divine de l'homme.

Après ces quatre étapes, on est témoin de la transformation des substances de la psyché: la partie inconsciente de l’ombre donne sa place au conscient. L'Anima/animus s’est différencié en nous, la relation entre le moi et l’archétype «lumière» s’affirme avec netteté et enfin, l’orgueil de la personnalité-mana est dépassé.

**Le rapport entre la philosophie orientale et les idées junguiennes**

Dans ses écrits, Jung a aussi profité de la philosophie chinoise. Selon cette philosophie, le cosmos et l’homme obéissent à la même loi. L’homme, en tant que microcosme, participe donc à tous les événements cosmiques et y est mêlé intérieurement et extérieurement. D’après cette philosophie, «*le Tao; l’indivisé, le Grand un, donne naissance à deux principes de réalité opposés, l’ombre et la lumière*»; la méthode est de réconcilier ces deux opposés.[3]

La mandala est l'archétype de soi ou de la totalité. Selon Jung, *«le* mandala *est un mot sanskrit qui désigne un cercle.*» (Jung p:103). La mandala est une représentation symbolique de l’univers. L'image de la mandala est aussi «*celle de l’homme dans sa structure psychique, «une psycho gramme», en quelque sorte. On dirait que la mandala est une sorte de carte qui désigne le chemin de l’univers et en même temps celle qui montre le paysage intérieur de notre âme.*»[4]

Selon le psychanalyste, la mandala apparaît dans la psyché au moment du désordre et il est un schéma ordonnateur qui aide chaque individu à retrouver sa propre place. Malgré leurs diversités, toutes les mandalas sont construites sur

des principes semblables: «*Trois cercles qui symbolisent le cosmos encerclant un «palais» terrestre avec quatre angles; le palais comporte quatre portes; la cinquième direction «la direction du ciel», se trouve au milieu, là où se touchent les sommets de quatre triangles. Au cours du processus d'individuation, l'homme doit d'abord traverser un cercle du feu qui purifie et transforme. Cela ressemble à la légende du phénix qui renaît de ses cendres. Le deuxième cercle est clair et dur comme un diamant, il est le symbole de l'esprit nu. Le troisième cercle est celui du lotus qui est le symbole de la renaissance spirituelle. Après avoir traversé les cercles, selon les Tibétains, l'adepte arrive devant le palais avec ses quatre portes surveillées par les «gardiens du seuil». C'est là où commence la véritable initiation et celle-ci est toujours conduite par un maître spirituel (en tibétain: lama, en sanskrit: guru) et se termine par une autorisation spéciale à l'adepte.*»[5]

En considérant le nombre sept, cette recherche se compose de quatre étapes liant *Haft Peykar* à l'archétype de la totalité et représentant des mandalas circulaires dans l'infrastructure et la superstructure de cette œuvre poétique.

1. La superstructure du poème comprend la représentation des mandalas en forme de dômes, le mélange des couleurs et des éléments; cela désigne aussi l'impact de l'apparence sur les éléments narratifs du poème et le chemin de la vie de Bahrâm.

2. L'infrastructure du poème comporte la modification des visions et des comportements de Bahrâm et la voie qu'il suit pour atteindre la maturation. Cet itinéraire se divise en trois phases:

A. Individuation

B. Unification avec le monde

C. Unification cosmique

3. L'étape suivante attire notre attention sur la concordance entre l'infrastructure et la superstructure, entre le conscient et l'inconscient qui active l'archétype de totalité.

4. Enfin, c'est la révision des symboles




▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon vert,* Haft Peykar



▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon rouge,* Haft Peykar

et métaphores nous montrant le sens de la totalité et de la transcendance et l'harmonisation avec ce que Jung a nommé «matérialisation du sens et spiritualisation de la matière».

> La superstructure du poème comprend la représentation des mandalas en forme de dômes, le mélange des couleurs et des éléments; cela désigne aussi l'impact de l'apparence sur les éléments narratifs du poème et le chemin de la vie de Bahrâm.

En ce qui concerne le lieu où se déroule ce récit, il faut noter que, selon Jung, chaque ville qui est construite sous la forme de mandala ou bien du signe de la psyché, protège tous ses habitants de tous les dangers et ceux qui vivent dans cette ville atteignent la réconciliation entre le conscient et l'inconscient. Dans *Haft Peykar*, les courtisans souhaitent construire un château qui protège leur roi; le premier jour d'hiver lors de la fête royale, l'un des proches du roi souhaite qu'il y ait un endroit où le roi ne risquerait pas d'être atteint par le mauvais œil. Alors Shideh, l'architecte royal, annonce que si le roi en donne l'ordre, il construira sept palais comme sept dômes dans le ciel, comme le roi qui a sur terre le rôle du ciel.

Ainsi, l'architecte bâtit sept palais dotés de sept dômes, chacun de ces palais sur le modèle d'une planète et de la couleur associée à la planète. Choisissant le système cosmique, décrivant les sept dômes et les intitulant au nom des sept planètes, Nezâmi a fondé une barrière où aucun mauvais œil ne peut pénétrer.

La superstructure du *Haft Peykar* est basée sur le nombre sept, symbole de la totalité. Sept se compose de trois et de quatre, le triangle et le rectangle. Dans cette œuvre, on voit le mélange de ces deux nombres.

Cette image qui se divise en quatre couches nous indique sept dômes, sept princesses, sept jours et sept histoires.

Le rapport entre trois et quatre, qui est aussi basé sur sept couleurs, sept planètes, sept pays et sept métaux avec quatre éléments ou principes et quatre points cardinaux, désignent aussi l'image que Pitter Chelkowski a dessiné dans son livre *«Miroir du monde invisible»*.

Selon Jung, les nombres et les couleurs sont les symboles des différents archétypes: le nombre trois, un nombre incomplet, est le signe de l'animus et le

représentant du conscient, et le nombre quatre, signe d'un nombre complet, est le représentant de la partie noire de l'inconscient et le symbole de l'anima. En ajoutant ces deux nombres, on obtient un nombre complet (sept) qui est le symbole de l'harmonie de l'individu avec son anima/animus; et c'est l'une des étapes de l'accès à la totalité. Dans cette situation, l'anima peut réveiller l'archétype du vieux sage, et si elle n'envoie pas le message à notre conscient, on ne peut plus atteindre l'individuation, c'est pourquoi l'unification avec l'anima provoque une sorte d'amour magique qui se démarque de l'amour terrestre.

*Haft Peykar* est fondé sur cet amour et chaque nuit, Bahrâm s'unit à l'une des princesses ou à une étape de son anima en écoutant ses histoires. Dans toutes les liaisons entre Bahrâm et les princesses ou Fetneh, on ne parle jamais d'enfant, puisque cet amour est l'une des phases de la maturation dans laquelle l'anima éveille la totalité, l'homme complet. Chaque dôme est donc le symbole de l'intérieur de Bahrâm et chaque princesse de l'une de ses animas. Bahrâm, qui se dévide, porte des vêtements de la même couleur que celle du dôme pour annoncer son alliance avec cette partie de son anima. Ces princesses ressemblent donc à des miroirs parlants qui racontent différentes histoires et à travers elles, Bahrâm communique avec son intérieur ou son inconscient. En d'autres termes, en écoutant ces histoires, les trois parties du conscient de Bahrâm prennent une forme rectangulaire.

Bahrâm peut se réconcilier avec son intérieur à l'aide des paroles et des mots et le témoin de cette réconciliation est la proportion entre le nombre de tous les vers et les deux dernières distiques de chaque histoire. Comme les *Mille et une nuit*s, ce récit est l'histoire de la victoire devant la mort grâce aux mots et au langage.

Dans cette histoire, la superstructure de la première moitié du récit, c'est-à-dire la rencontre de Bahrâm et de la zébrelle, l'attaque du roi de Chine et la construction de ces sept dômes, devient le reflet de la deuxième moitié du récit, la deuxième attaque du roi de Chine et la deuxième rencontre avec la zébrelle.

Selon Jung, les nombres et les couleurs sont les symboles des différents archétypes: le nombre trois, un nombre incomplet, est le signe de l'animus et le représentant du conscient, et le nombre quatre, signe d'un nombre complet, est le représentant de la partie noire de l'inconscient et le symbole de l'anima. En ajoutant ces deux nombres, on obtient un nombre complet (sept) qui est le symbole de l'harmonie de l'individu avec son anima/animus; et c'est l'une des étapes de l'accès à la totalité.

En revanche, concernant l'infrastructure du récit, ce qui nous intéresse est une sorte de défragmentation de la psyché, qui aboutit à une unification et une totalité. En d'autres termes, la première partie du récit est marquée par l'ignorance de Soi, alors que la seconde annonce la connaissance de Soi. Cette dernière phase du récit est le dépassement de Bahrâm à son Soi, l'unification avec le monde et enfin l'unification avec le cosmos; tandis que dans la première moitié du récit, au moment où il rencontre les différentes princesses, il est en train de découvrir le chemin de l'individuation. Ces trois étapes ont la forme circulaire qui nous rappelle la mandala déjà citée.

Enivré par sa propre jeunesse et par

| | |
|---|---|
| **Etape 1**<br>**De la fragmentation de la psyché à la totalité** | |
| 1 | La naissance et l'enfance de Bahrâm |
| 2 | La rencontre de Bahrâm et de la première zébrelle: accès au trésor |
| 3 | Bahrâm voit les images des sept princesses |
| 4 | Mort de Yazdgerd et couronne gardée par deux lions |
| 5 | L'attaque du roi de Chine et son échec |
| 6 | Le commencement du voyage initiatique de Bahrâm dans les sept dômes |
| **Etape 2**<br>**L'unification avec le monde extérieur** | |
| 1 | L'annonce de la deuxième attaque du roi de Chine |
| 2 | Rencontre de Bahrâm avec le berger et découverte intérieure de la trahison de son ministre |
| 3 | Rétablissement de la justice dans le royaume par Bahrâm |
| 4 | L'histoire des sept opprimés |
| **Etape 3**<br>**Unification cosmique** | |
| 1 | Les dômes comme des temples de feu |
| 2 | La deuxième rencontre avec la zébrelle |
| 3 | L'entrée dans la grotte par Bahrâm et l'atteinte de l'au-delà |

sa force, Bahrâm commence sa première confrontation avec son intérieur en chassant la zébrelle. Il entre alors dans une grotte circulaire et sombre qui serait son inconscient; et pour communiquer avec son intérieur, il est obligé de tuer un dragon, qui serait le gardien de son inconscient. Cette lutte est le symbole de la séparation de l'enfant de sa mère et la libération de tout ce qui attache Bahrâm au matériel. Ce processus est la première phase de l'indépendance. Le signe de sa libération est le trésor qu'il découvre dans la grotte après avoir tué le dragon. La deuxième confrontation avec les couches intérieures de sa psyché se fait dans la salle secrète du château de Khornagh, où il voit les portraits des sept princesses qui l'entourent comme une pierre précieuse. En entrant dans cette salle, il

Enivré par sa propre jeunesse et par sa force, Bahrâm commence sa première confrontation avec son intérieur en chassant la zébrelle. Il entre alors dans une grotte circulaire et sombre qui serait son inconscient; et pour communiquer avec son intérieur, il est obligé de tuer un dragon, qui serait le gardien de son inconscient.

déchiffre le secret des sept étoiles et l'accès aux sept pays.

La rencontre de Bahrâm et de Fetneh est l'un des moments importants de cette histoire où il est confronté avec son inconscient, qui serait son ombre désobéissante et fière. Cette rencontre est à la fois le signe de l'anima primitif de Bahrâm et l'itinéraire qu'il doit parcourir.

La bataille entre Bahrâm et Fetneh est l'une des plus belles parties de cette œuvre. C'est le moment de liaison entre l'inconscient et le conscient qui nous désigne en même temps quatre niveaux de l'anima.

Dans *Haft Peykar*, la plupart des symboles sont féminins et sauvages, et tous ces symboles nous montrent la concordance et l'harmonie entre le conscient et l'inconscient. L'un des plus importants symboles est la zébrelle qui lie le commencement et la fin de l'histoire. Elle marque la spiritualité issue de la matière ou le mysticisme qui vient du corps. Ce symbole diffère donc de la huppe dans le *Mantegh-ot-Teyr* de 'Attâr, puisque dans ce dernier récit, la huppe se sépare de la vie matérielle pour atteindre la vie spirituelle. Mais dans le *Haft Peykar,* c'est le ciel qui atterrit et qui s'unit à la psyché. A travers ces symboles, l'amour domine la discordance entre les différents éléments du récit. Le *Haft Peykar* est l'histoire de la disparition des deux pôles contraires de l'inconscient et du conscient. Et avec le récit de Fetneh, Bahrâm teste ses compétences.

En utilisant l'astronomie de son époque, Nezâmi raconte l'histoire de Shideh qui fait descendre le ciel et construit les châteaux. Les couleurs des dômes s'accordent avec les jours de la semaine et les planètes, mais il y a une petite différence: Nezâmi ne les emploie pas dans l'ordre réel des planètes. Il les arrange selon l'ordre des jours de la semaine.

Ce symbole diffère donc de la huppe dans le *Mantegh-ot-Teyr* de 'Attâr, puisque dans ce dernier récit, la huppe se sépare de la vie matérielle pour atteindre la vie spirituelle. Mais dans le *Haft Peykar*, c'est le ciel qui atterrit et qui s'unit à la psyché.




▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon bleu,* Haft Peykar

| Planètes | Couleurs | Princesses | Pays | Jours |
|---|---|---|---|---|
| **Saturne** | Noir | Fourak | Inde | Samedi |
| **Mercure** | Santal | Azarioun | Maghreb | Mercredi |
| **Mars** | Rouge | Nasrine Noush | Russie | Mardi |
| **Soleil** | Jaune | Homâïe | Europe | Dimanche |
| **Venus** | Blanc | Dorosti | Iran | Vendredi |
| **Jupiter** | Turquoise | Yaghmânâz | Chine | Jeudi |
| **Lune** | Vert | Nâzpari | Kharazm | Lundi |

**Selon l'astronomie ancienne**
**Par la distance des planètes avec la Terre**

| Planètes | Couleurs | Princesses | Pays | Jours |
|---|---|---|---|---|
| **Saturne** | Noir | Fourak | Inde | Samedi |
| **Soleil** | Jaune | Homâïe | Rome | Dimanche |
| **Lune** | Vert | Nâzpari | Khârazm | Lundi |
| **Mars** | Rouge | Nasrine Noush | Russie | Mardi |
| **Mercure** | Turquoise | Azarioun | Maghreb | Mercredi |
| **Jupiter** | Santal | Yaghmânâz | Chine | Jeudi |
| **Venus** | Blanc | Bakht (chance) | Iran | Vendredi |

**Dans le *Haft Peykar***
**En accord avec les jours de la semaine**

Bahrâm passe de la noirceur de Saturne, signe de l'inconscient et de l'ignorance, à la blancheur de Venus, signe de la sagesse, du savoir et du conscient. En choisissant la chronologie du temps, Nezâmi refuse l'influence des étoiles sur le destin de l'homme. D'après lui, l'homme devrait dominer son destin.

Jung a utilisé les termes alchimiques de passage de l'œuvre noire à l'œuvre blanche pour remarquer le voyage de l'homme dans sa psyché. Ce voyage commence avec la confrontation avec l'ombre et ce processus va au fur et à mesure vers les couches profondes de la psyché, vers l'inconscient collectif. Avant de connaître l'ombre, l'homme doit affronter son anima qui possède les forces magiques de la fascination. Bahrâm commence donc son voyage à partir du dôme noir. Dans ce château, la princesse indienne lui raconte l'histoire de la reine du château du paradis.

Pour découvrir le secret de ces vêtements noirs, Bahrâm se déguise et à l'aide d'un grand oiseau, il va dans le ciel, au royaume de cette reine, sous une fausse identité de prince. En découvrant le secret et en le taisant, il s'habille de vêtements noirs et réussit à dépasser la première étape de l'individuation.

Selon les psychanalystes, le secret qu'on ne doit dire à personne est un mur qui sépare le monde

extérieur du monde intérieur. Un tel secret nous aide à découvrir notre intérieur. Cette reine est le premier niveau de l'anima qui séduit l'individu.

Arrivés au dôme jaune, le château de la princesse de Rome, on est encore au royaume du premier niveau de l'anima et le roi en noir se bat avec son anima. On y rencontre une femme âgée destructrice et rancunière qui essaie de tromper les épouses du roi et de semer la discorde. Cette femme est la représentation du côté séduisant de l'anima matriarcale. Si l'anima cesse de batailler, Bahrâm pourra réconcilier l'inconscient et le conscient et entrer dans la deuxième étape de son cheminement intérieur, qui recouvre le royaume du savoir. A la fin de la deuxième histoire, la guerre entre Bahrâm et son anima se termine et ils se réconcilient.

Sous le dôme vert, château de la princesse Nâzpari, originaire de Khârazm, Bahrâm écoute le récit de la princesse, qui raconte l'histoire d'une lune entourée de nuages noirs. Le héros de ce récit qui n'est pas capable de voir sa dimension intérieure ne peut dissiper la noirceur des nuages pour contempler l'intérieur brillant de cette lune.

Bahrâm décide de se rendre dans ce royaume lunaire et après des péripéties, il réussit à apercevoir la lumière et à atteindre la source de l'éternité et du savoir.

Au château rouge, résidence de Nasrine Noush, la princesse russe, celle-ci lui raconte l'histoire d'une femme non seulement séduisante et rebelle mais aussi très sage et capable d'appréhender tous les sens secrets. Pour s'éloigner des êtres terrestres, cette femme sage et sublime a décidé de séjourner au sommet d'une très haute montagne. Bahrâm décide de la retrouver et après avoir franchi de nombreux obstacles, la ramène avec lui sur terre.



▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon couleur de bois de santal,* Haft Peykar

Le dôme turquoise, c'est la voûte de Mercure qui est l'une des plus proches planètes du soleil. Dans la mythologie grecque, Mercurius est le roi de l'alchimie et de la rhétorique ainsi que le symbole de toutes les choses paradoxales. Ce château est donc le lieu de réconciliation de tous les éléments contradictoires. Mâhân, le héros de ce pavillon, s'est confronté maintes fois avec le Diable. Ce lieu est le pays des fantômes et des ombres

(les habitants de l'inconscient) qui ne peuvent supporter la lumière et qui disparaissent donc à l'aube. L'archétype du vieux sage rencontre plusieurs fois Mâhân et celui-ci ne peut pas le reconnaître. L'archétype de la sagesse a deux pôles; pour les ignorants, son aspect est dangereux et pour celui qui termine le cheminement menant à l'individuation, il apparaît comme le Soi. En passant par divers dangereux déserts, Bahrâm revoit le vieux sage et le reconnaît immédiatement. Ainsi, en rencontrant la princesse du château de ce territoire, Bahrâm la prend dans ses bras et reçoit alors toutes les choses de la vie et les sens du Bien et du Mal se relativisent.

Le sixième château est le royaume où l'inconscient désobéissant, en discordance avec le conscient, commence à lutter. Dans ce château, bien que les forces du Mal aveuglent Bahrâm, il réussit à demeurer clairvoyant et à voir le monde extérieur en dominant ces forces néfastes.

Vendredi, Bahrâm entre au château blanc et son voyage se termine. Il atteint la totalité et le Soi. A partir de là, l'inconscient est à la disposition du conscient et c'est la fin de la première moitié du récit.

Dans la deuxième partie, qui est le miroir de la première moitié, Bahrâm essaie de connaître l'incongruité du monde extérieur. En d'autres termes, dans la première partie, Bahrâm connaît son Soi et dans la deuxième, il reflète la lumière de sa conscience sur ses royaumes. Au lieu de sept femmes qui lui montrent chaque nuit la voie de l'individuation en utilisant la langue symbolique, dans cette partie, sous la lumière du Soleil, sept hommes, sept opprimés, lui indiquent les injustices de son ministre en employant la langue rationnelle du conscient. Bahrâm punit son ministre; l'harmonie et la concordance retournent au monde extérieur. Le passage de Bahrâm du soi au monde extérieur et sa liaison avec la réalité extérieure est la deuxième étape de son individuation.

La troisième partie est l'unification cosmique. Durant les derniers jours de sa vie, Bahrâm rencontre de nouveau le zèbre dont le sexe n'était pas précisé, et cette fois-ci, il choisit la grotte comme lieu de refuge. La confrontation avec la première zébrelle est l'histoire de la guerre et de l'évasion; plus de 50 distiques sont consacrées au récit de cette bataille, tandis




▲ *Le roi Bahrâm Gour dans le pavillon blanc,* Haft Peykar. *La miniature date du XVIe siècle, mais certains éléments y ont été rajoutés au XIXe siècle*

que dans la deuxième partie, il n'y a plus de guerre:

Dans les derniers jours de sa vie, la discordance entre Bahrâm et le zèbre est dissipée et Bahrâm parvient à s'unifier avec le cosmos en suivant le zèbre, mais quelle récompense reçoit-il à suivre ce zèbre? Un autre trésor? Non, Bahrâm devient un trésor que tout le monde souhaite maintenant et en choisissant consciemment son chemin et sa mort, il entre dans la grotte.

En entrant dans la grotte, le cercle principal de l'infrastructure du *Haft Peykar*, qui est le symbole de la totalité, s'intègre et se lie avec son commencement.

*Haft Peykar* est basé sur les voyages extraordinaires de Bahrâm; son voyage de la naissance à la mort, de l'inconscient au conscient, du jour où il dérobe la couronne de l'ex-roi au jour où il commence à régner par la justice, son cheminement matériel étant la métaphore d'un autre voyage primordial.

Dans cette œuvre, Nezâmi unifie la terre et le ciel et crée un monde idéal en profitant du trésor des mots, des métaphores et des symboles. Il crée le monde de son rêve, l'univers dans lequel l'harmonie règne pour nous montrer l'un des plus beaux modèles de la mandala du monde. En somme, cette œuvre est une pierre philosophale qui permet aux autres âmes de devenir «de l'or» et on peut considérer *Haft Peykar* comme le *magnum opus* (Grand œuvre) de Nezâmi. ■



▲ *Un exemple de mandala*

Dans la première partie, Bahrâm connaît son Soi et dans la deuxième, il reflète la lumière de sa conscience sur ses royaumes. Au lieu de sept femmes qui lui montrent chaque nuit la voie de l'individuation en utilisant la langue symbolique, dans cette partie, sous la lumière du Soleil, sept hommes, sept opprimés, lui indiquent les injustices de son ministre en employant la langue rationnelle du conscient.

1. www.boudhanalyse.com
2. www.wikipedia.com
3. www.budhanalyse.com
4. Ibid.
5. Ibid.

**Bibliographie:**

-Jung, Carl Gustav, *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, 1985.
-Yâvari, Hourâ, Ravânkâvi va adabiyât (Psychanalyse et littérature), ed. Tcheshmeh, Téhéran.

**Sites internet:**

-www.boudhanalyse.com
-www.wikipédia.com

# L’heure de la rédaction*

Rassoul Parvizi
Traduit par
Royâ Razzâghi
Université Azad islamique de Téhéran

L’assemblage des feuilles touffues des orangers devant la fenêtre avait assombri la classe. On venait d’effacer le tableau noir à l’aide d’un chiffon sale et les particules de craie diffusées dans l’air entraient dans mes poumons.

Le professeur n’était pas encore entré. Seyyed Mahmoud, assis avec sa tête chauve sur le banc de devant, passait une lame de rasoir dans la fente de son pupitre, avec son oreille collée dessus pour écouter la mélodie qu’il composait.

Akbar, à l’aide d’un couteau, gravait sur le mur son nom et l’ornait de fleurs et d'oiseaux, à la manière des épigraphes. 'Abbâs, lui, copiait à toute vitesse les devoirs qu’il n’avait pas faits à la maison.

-Levez-vous.

Le professeur entra. Toute la classe se leva et commença donc l’heure de la rédaction; la semaine passée, le professeur avait donné le sujet de rédaction suivant: «*Ecrivez une lettre à votre père et demandez-lui de vous emmener à la campagne, après les examens de la fin de l’année et pendant l’été*». Les sujets de rédactions tournaient généralement autour des mêmes thèmes. Soit on devait écrire une lettre au père, à la sœur, à la mère ou à un ami; soit il fallait donner son opinion sur la justice, l’honnêteté et la bonne foi.

Pour des sujets du premier type, la formule ci-dessous devait figurer dans l’introduction: «*Mon très honorable père. Que ma vie vous soit sacrifiée. Si par bienveillance vous voulez être au courant de l’état dans lequel se trouve votre serviteur; Dieu merci, je vais bien et prie toujours pour votre bien-être*». Quant aux sujets du second type, ils devraient généralement commencer par une expression telle que: *«Personne n’ignore évidemment que la fidélité et l’honnêteté sont parmi les bonnes qualités de l’homme, et quiconque est paré de ces qualités passe de la bassesse à la gloire».* Cette expression était généralement suivie d’un vers non rimé et insignifiant.

Je me rappelle bien qu’après les cours de rédaction, j’avais les oreilles à tel point remplies de ces expressions banales et toutes faites que je sentais la tête me tourner; la classe même me paraissait comme une poubelle tellement bourrée de ces formules surannées et répétitives qu’il me semblait que les mots et les expressions ainsi employées en avaient elles-mêmes assez, aussi bien des élèves que du professeur.

Ce jour-là, les élèves lurent un à un leur rédaction. J’étais écœuré d’entendre de nouveau ces formules identiques dans les rédactions. Arriva enfin le tour d’Ebrâhim.

Ebrâhim était un garçon pauvre et aimé de tous; d’une part à cause de la promptitude de ses réponses, et d'autre part pour sa gentillesse et son doux caractère. Obligé d’accomplir seul toutes les tâches de la maison, y compris l’achat du pain, de la viande, de l’huile, du charbon - qui le contraignait d’être en contact direct avec des marchands en tous genres -, il était devenu plus avisé et habile que nous tous.

Le professeur l’appela:

-Ebrâhim! Viens et lis ta rédaction.

-"Oui, Monsieur," dit-il; et brusquement il se leva, rajusta son pantalon rapiécé, jeta un rapide coup d’œil aux alentours, prit son cahier et se tint droit devant la table du professeur.

-Pourquoi ne lis-tu pas? Vas-y, dépêche-toi!

Gorge serrée, comme s'il avait sur le dos un lourd fardeau, Ebrâhim approcha son cahier de ses yeux myopes et avec une voix qui laissait deviner combien il essayait de retenir ses larmes, il lut:

«*Mon père… père dur et enragé. Notre professeur*

*qui ne connaît peut-être qu'une vie calme et tranquille, ignore dans quel enfer je passe mes nuits et mes jours. Il ne sait ni combien vous êtes rude ni à quel point je suis malheureux. N'étant pas au courant de l'atmosphère morne qui règne sous notre toit, il nous a demandé de vous écrire une lettre et de vous demander de m'emmener à la campagne pendant les vacances.*

*La campagne! Quel joli mot! Il veut que vous m'emmeniez dans des jardins pour que je puisse y jouer auprès des ruisseaux, cueillir des fleurs, courir derrière les petites filles, leur tirer les cheveux, les battre et les faire pleurer. Il veut que vous m'emmeniez à la campagne où je puisse grimper aux arbres, verser de l'eau sur mes camarades, couper les épis des blés, siffler dans leur tige, m'installer sur une escarpolette et me balancer; voler des fruits du verger voisin et le soir las, m'asseoir auprès de grand-mère et écouter les contes qu'elle me raconte.*

*Le professeur veut que vous m'emmeniez à la campagne sans connaître la campagne que vous me destinez tous les jours. Le professeur ne peut même pas imaginer qu'au lieu de m'emmener à la campagne, vous me réveillez le matin avec des coups de pied dans le ventre pour m'envoyer aller vous acheter du pain.*

*Il ne sait pas qu'au lieu de souhaiter que vous m'emmeniez à la campagne, je désire voir une seule fois un sourire sur vos lèvres. Il ne sait pas, le professeur, que sous notre toit retentissent les cris que vous destinez à ma mère et les malédictions qu'elle vous adresse.*

*Oui, le professeur méconnaît l'atroce souffrance que j'endure, pareille à la graine pressée et écrasée entre deux pierres.*

*Monsieur le professeur ne sait pas que tous les soirs, je suis obligé d'abandonner mes études pour apporter votre bouteille vide chez le marchand de vin et vous la rapporter remplie.*

*Monsieur le professeur demande, à l'infortuné que je suis, de lui décrire mes vacances à la campagne; et moi, obligé de jouer à l'hypocrite, et de faire semblant d'être comme mes camarades de classe, je dois vous implorer dans ma lettre de m'emmener à la campagne.*

*Non, au lieu de la campagne, je désire que vous soyez un peu tendre avec moi; que vous me caressiez et me réveilliez avec moins de brutalité. Je veux tout simplement que vous ne m'injuriiez pas, que vous ne vous soûliez pas et que vous ne m'envoyiez pas en pleine obscurité de la nuit aller vous acheter du vin. Je veux que vous ne cherchiez pas des prétextes, quand j'achète du pain, pour me gronder. Je désire que vous ne me renvoyiez pas chez le boulanger ou le marchand de viande lui rendre ce que j'avais acheté. Ils se moquent de moi, ces marchands, et me lancent des quolibets. Je ne supporte plus d'être ainsi méprisé.*

*Je ne veux pas aller à la campagne, mais qu'au moins, un jour, un seul jour, vous ne m'envoyiez pas au bazar pour ne pas être obligé de discuter avec ces méchants marchands. Ils me méprisent et je ne suis pas assez fort pour les battre. Mon cœur se brise. Je pleure. Mais combien peut-on pleurer?*

*Mon très cher père, je ne veux pas aller à la campagne. Je désire tout simplement qu'un seul jour vous n'injuriez pas ma mère et qu'elle ne vous maudisse pas.*

*Quelle attitude paradoxale dois-je adopter dans vos querelles habituelles? Dois-je m'allier à ma mère et vous maudire ou prendre votre côté et injurier ma pauvre mère? Pourquoi nous, qui sommes faits pour nous aimer, ne devons-nous pas être doux l'un envers l'autre? Pourquoi avons-nous transformé notre maison en un cimetière morne et sombre?*

*Non. Je ne veux pas aller à la campagne. Je veux tout simplement que cette fosse obscure dans laquelle nous vivons s'éclaircisse et se réchauffe par la chaleur de l'amour.*»

Au silence mêlé de stupéfaction qui régnait la classe, s'entendaient les sanglots d'Ebrâhim.

À travers les mains du professeur cachant son visage, je vis une larme tomber sur le cahier de notes.

-Va t'asseoir Ebrâhim. Je ne peux en écouter plus, tu m'as fendu le cœur." ■

---

* Titre original persan: "Zang-e enshâ' ", nouvelle extraite de l'ouvrage *Shalvâr-hâye vaslehdâr* (Les pantalons rapiécés) de Rassoul Parvizi.



# Le printemps

Houshang Morâdi Kermâni
Traduction:
Ebrâhim Salimikouchi
Nikou Ghâssemi

Chaque jour, en rentrant de l'école, elle s'asseyait sur une grande pierre, jouait avec la bandoulière de son sac et attendait. L'attente pour le passage d'un train; pour qu'elle puisse voir les voyageurs et les saluer d'un geste de la main.

Ceux-ci restaient debout derrière la fenêtre du train et saluaient la fillette. Le train frémissait et passait.

Les visages et les mains qui étaient visibles derrière les fenêtres disparaissaient rapidement. Elle les apercevait seulement un moment et puis plus rien. Le train, les figures et les mains se perdaient dans le tournant des montagnes. Elle rentrait au village en gardant le reste d'un souvenir pâle.

Un jour, un garçon qui avait une chemise bleue, les cheveux ébouriffés dans le vent et sifflait contre le train, salua la fille d'un geste de la main à travers la fenêtre du train et lui lança une grosse prune mûre. Elle ne savait pas quoi faire: regarder la prune ou le garçon. La prune tourna dans le vent et tomba derrière la fille.

Elle la chercha longuement mais ne put la retrouver. La prune se perdit parmi les herbes et les petites fleurs sauvages.

La fille rentra à la maison avec le souvenir du visage souriant et des cheveux ébouriffés du garçon. La huée du garçon était restée dans son oreille. Le train emporta la voix en sifflant.

La fille savait bien qu'elle ne pourrait plus le voir, mais si c'était possible, elle lui dirait: «J'ai perdu ta prune. Donne-moi une autre prune.»

Chaque jour, elle se souvenait du garçon et de la prune perdue. Tous les souvenirs du train et des voyageurs s'effaçaient et s'estompaient mais ce souvenir persistait.

Un jour, la fillette, qui était devenue mère, était debout derrière la fenêtre du train. Elle avait son bébé dans les bras. Cela faisait des années qu'elle était partie du village.

La mère regarda. Elle ne vit pas la pierre. La pierre sur laquelle elle s'asseyait autrefois s'était perdue parmi les pruniers. Les arbres étaient couverts de fleurs fines, blanches et roses telles une nouvelle mariée. ■

"Bahâr" (Le printemps) in
*Polo khoresh* (Riz et ragoût),
Téhéran, Moïn, 1388, pp. 47-48.

- Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
- En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
- Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
- Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
- *La Revue de Téhéran* se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
- Toute citation reste autorisée avec notation des références.

- ماهنامه«رُوو دوتهران»در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.
- در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
- مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.
- چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
- « رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.
- نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

---

LA REVUE DE TEHERAN

## S'abonner en Iran

## فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

| | |
|---|---|
| ☐ یک ساله ۳۰۰/۰۰۰ ریال | Nom de la société (*Facultatif*) مؤسسه |
| ☐ شش ماهه ۱۵۰/۰۰۰ ریال | Nom نام خانوادگی — Prénom نام |
| ☐ 1 an 30 000 tomans | Adresse آدرس |
| ☐ 6 mois 15 000 tomans | Boîte postale صندوق پستی — Code postal کدپستی |
| | E-mail پست الکترونیکی — Téléphone تلفن |

**اشتراک از ایران برای خارج کشور**

☐ شش ماهه ۵۰۰/۰۰۰ ریال ☐ یک ساله ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

**S'abonner d'Iran pour l'étranger**

☐ **1 an 100 000 tomans** ☐ **6 mois 50 000 tomans**

Effectuez votre virement sur le compte :

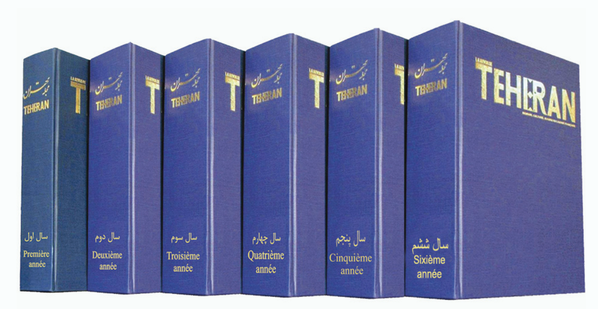
**Banque Tejarat**
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

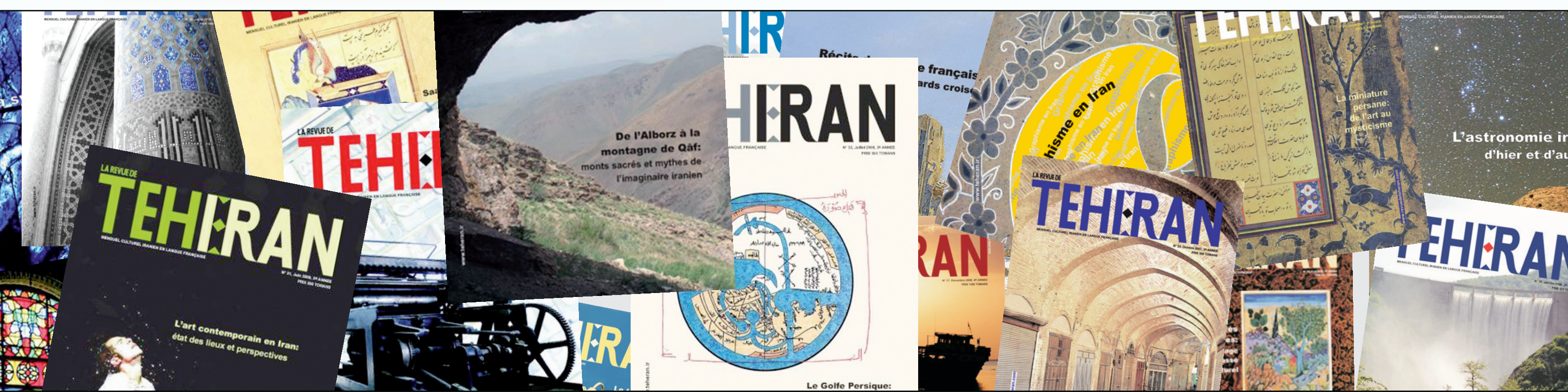
حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت،**
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

**L'édition reliée des soixante douze premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en six volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.**




دوره‌های سال اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم مجلهٔ تهران
شامل هفتاد و دو شماره در شش مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.




---

## S'abonner hors de l'Iran

LA REVUE DE TEHERAN

*Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.*

*(Merci d'écrire en lettres capitales)*

**NOM** ____________ **PRENOM** ____________

**NOM DE LA SOCIETE** *(Facultatif)* ____________

**ADRESSE** ____________

**CODE POSTAL** ____________ **VILLE/PAYS** ____________

**TELEPHONE** ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **80 Euros**

☐ **6 mois** **40 Euros**

☐ Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
**IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543**
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

☐ Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

☐ **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**

مرکز فروش در پاریس:

**Point de vente à Paris:**
**Librairie du Pont de Sèvres**
**204 allée du Forum**
**92100 Boulogne**
**Tel: 01 46 08 21 58**

**مجلهٔ تهران**

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

**مدیر مسئول**
محمد جواد محمدی

**سردبیر**
املی نُوواِگلیز (رضوی فر)

**دبیری تحریریه**
عارفه حجازی

**تحریریه**
جمیله ضیاء
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی
ژیل لانو

**طراحی و صفحه آرایی**
منیره برهانی

**گزارشگر در فرانسه**
میری فِررا
اِلودی برنارد

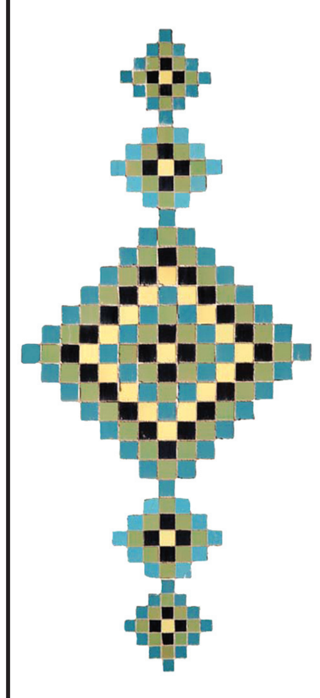
**تصحیح**
بئاتریس ترهارد

**پایگاه اینترنتی**
محمدامین یوسفی

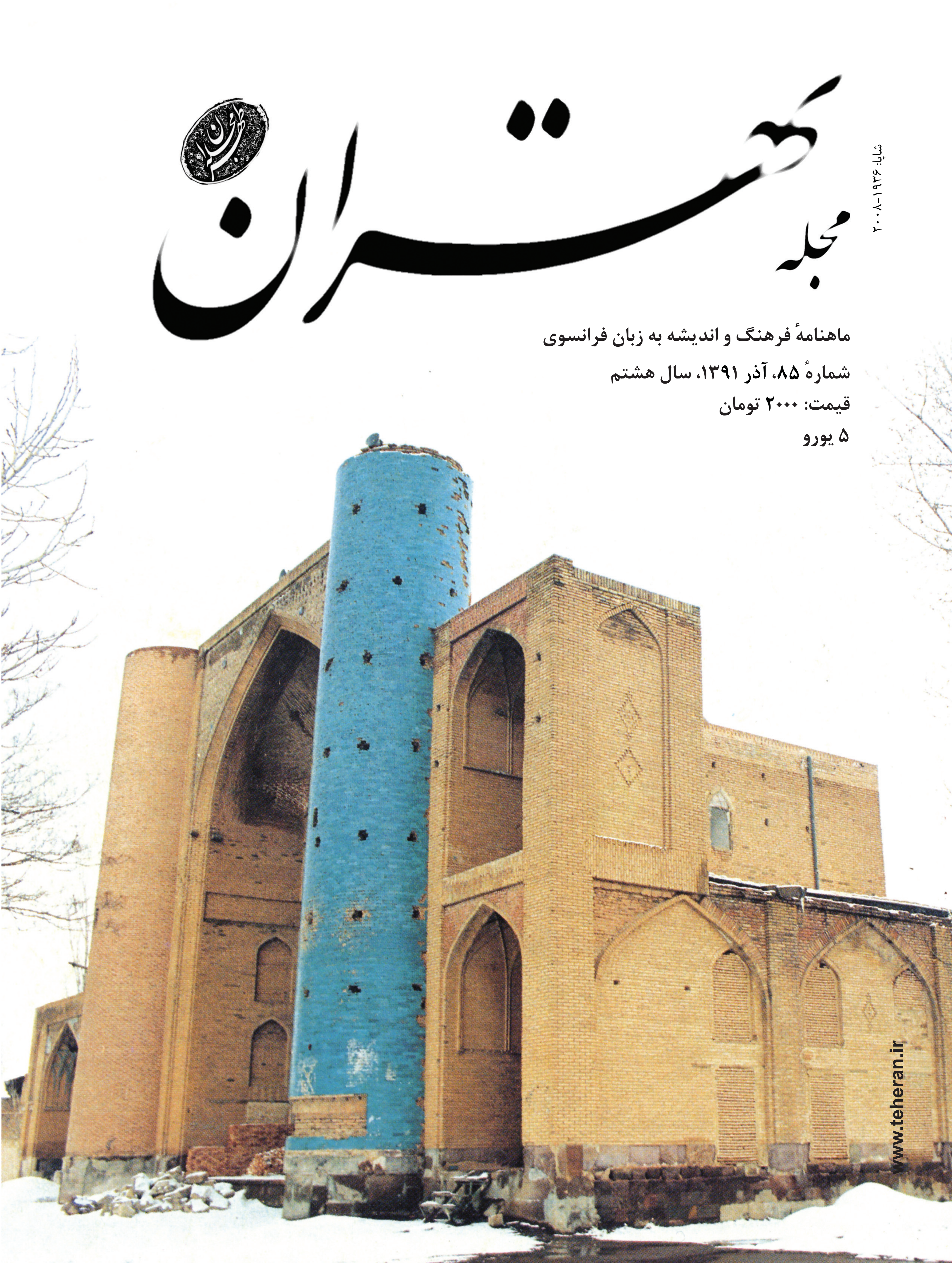


نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰


چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
***Mausolée du poète mystique du XIIIe siècle, Shahâbeddin Ahari, Ahar, province de l'Azerbaïdjan oriental***


مجله تهران
شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۸۵، آذر ۱۳۹۱، سال هشتم
قیمت: ۲۰۰۰ تومان
۵ یورو
www.teheran.ir